المجلد الاول من كشف الينبوع

٢٩ رجب

I

[illegible] اى [illegible]

[illegible] انسان او دل وهلك عند [illegible] الجواب [illegible]

[illegible] بها وصورة الغصب ان [illegible] العين المغصوبة [illegible] نقلها [illegible] الاثات

ان [illegible] بان يستخدم العبد او [illegible] الدابة او يسكن البيت [illegible] الا [illegible] ان

ذكر في [illegible] القضا [illegible] معقول

قال الشيخ [illegible]

وهكذا ذكره ابن الشجاع عن ابي حنيفة [illegible] عن [illegible] انتهى

[illegible] عند [illegible] ذكره [illegible] في [illegible]

والفرق بينهما ان الطلوع يظهر حاجب الشمس [illegible] يتحقق فكان مفسدا للفجر

والغروب [illegible] الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر [illegible] في بحث [illegible] الصلاة

فلا نسلم ان بقاء الغصب يوجب رد العين ورد [illegible] عند تعذر رد العين بطريق الجبر

مقصودا بهذا السبب ثم ثبت الملك للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة [illegible] ثابتا بالغصب

مقصودا وهو الذي اختاره المصنف ولهذا [illegible] ان الملك كان شرطا للقضا بالقيمة

والولد غير مضمون القيمة [illegible] بعد الانفصال [illegible] هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة

المتصلة فانها تبع محض [illegible] الكسب كذلك [illegible] فيكون [illegible] محضا ذكره في [illegible]

في الجواب الشافعي عن [illegible] الغصب [illegible] ولا يكون [illegible] حكم شرعي وهو الملك

البيع الموقوف اذا تم بالاجازة [illegible] المنفصلة ذكره في [illegible]

المزرع تحت الغصب ○ [illegible] الواضح والموطوة لما بينا ذكره في [illegible]

في جواب [illegible] الشافعي [illegible] الحكم [illegible] المعاصرة ○ حتى لو كان جميع مسعود

يمكن صرفه [illegible] تصرف [illegible] هذا للنسوة [illegible] تعالى [illegible]

لا تزوج [illegible] كلامه [illegible] الخلاصة [illegible] في [illegible] العموم

ذكر شمس الائمة المبسوط [illegible] في بيت مقفل والاصح عندي

ان يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق [illegible] البيت ذكره في باب معرفة احكام [illegible]

وهو الظاهر والنص [illegible] الحفيع ○ [illegible] الاصابة [illegible] الجامع

في الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر [illegible] ذلك ان [illegible] الا

بسبب واحد وهو [illegible] العتق فلما اسباب متعددة [illegible] والتعليق والكتابة والاستيلاد

والتدبير فاذا اعتبر [illegible] اتحد سببه فلان يعتبر [illegible] سببها اولى [illegible] المذكور

في الجامع وهو الاصح ان [illegible] الاسباب [illegible] الشيء اذا [illegible] استحال [illegible]

اصابته بسبب اخر [illegible] فيقبل الازدحام [illegible] شيئا بالشراء لم يصيبه [illegible]

ومن [illegible] شيئا بعدم الشرا فقد [illegible] بعدم سائر الاسباب [illegible] احوال [illegible]

ذكره [illegible] واذا كان [illegible] قوله [illegible] ابن [illegible]

مسئله ان الشي اذا كان لوجوده اسباب متعددة فلا يتوقف وجوده الا على سبب واحد فلو وجد جميع الاسباب بمنزلة سبب واحد فيكون حال الاجتماع حال الانفراد ولو انعدم ذلك الشي يتوقف على عدم كل الاسباب لا على سبب واحد ولا يكون عدم كل الاسباب بمنزلة عدم سبب واحد فيعتبر تعدد احوال الحرابة ○ العمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ذكره في كتاب الحدود ...
الواو للعطف الجملة على الجملة في قوله خذ هذا المال واعمل مضاربة وليس الواو فيها للحال
مبني الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم بنفسها ○ ذكره في حروف العطف في كتاب ... ولهذا لو قال فيها دكلت فلانا او فلانا
ان قطع الطريق تعديا ... على الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الجناية فيزداد الحد كما ازداد حد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنايته بزيادة الرحمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار ○ ذكره في بحث او ومن اخذ المال وقتل فعند ابي حنيفة يخير الامام بين القتل والقطع وبين القتل من غير قطع ... لحق بسبب جمعهما فان عندهما يتعين القتل

سو ... در فائدة

يا طالب العلم مرعينك بالسهر • ولا تنم وقت نصف الليل والسحر •
وامر لسانك بالتكرار ما سمعت • اذ نال من غرر الاحكام والدرر •
لو لم تكن هكذا في العلم مجتهدا • فاعلم بانك في التضييع للعمر •

فان قلت قد ثبت الحكم بالاحتياط كما قيل في وجوب الغسل على المعذور به احتياطا وباستصحاب الحال
وشرائع من قبلنا وبقول الصحابي وبالعرف العامل كالاستصناع وليس شيء منها من الادلة الاربعة
فلا تنحصر الادلة في الاربعة قلت اما الاحتياط فهو العمل باحد الادلة الاربعة اذا كان العمل
به متضمنا للترجيح لترك محظور او اتيان واجب محتمل كوجوب الغسل على المعذور به لاحتمال الانزال
وفيه عمل بالنص المفيد لوجوب الغسل على الجنب والعمل على تقدير الانزال متضمن للترجيح لان فيه
اداء الواجب المحتمل وفي القول بعدم الوجوب يفوت الواجب الاحتمالي واما الاستصحاب للحال
فهو ليس بحجة مثبتة والكلام في الادلة التي يثبت بها ثبوت الحكم وشرائع من قبلنا لا يلزمنا الا اذا قص
نبينا فتكون ملحقا بالكتاب او السنة كقول الصحابي وكذا العرف ملحق بالاجماع

قال ... ان الكتاب اي القرآن النظم المركب المستعمل على المعاني باعتبار مفرده بحسب الوضع
وبحسب الاستعمال وهو القسم الاول ... الدال على المعاني باعتبار التركيب وهو القسم الثاني في وجوه البيان
وعلى المعاني باعتبار تقريرها لمفرداته موضعه اللغوي وهو القسم الثالث في الحقيقة والمجاز ولا بد ان يثبت بكل
واحد من هذه الاقسام حكم من احكام الشرع والا لا يكون هذه الاقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع نحو قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي حكم ثبت باعتبار معنى اللغة اي حكم ثبت بقوله قمتم اي الفعل
بدون الضمير واي حكم تعلق بالضمير وبالى وبالصلوة باعتبار معنى اللغة واي حكم تعلق باعتبار المعنى الحاصل عند التركيب
ثم في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بالنظر الى الغسل فانه ثبت حكم وهو وجوب الغسل ثم بالنظر الى المعنى الحاصل عند التركيب
وهو مطلق غسل الاعضاء المذكورة فانه ظاهر فيه ثبت وجوب الغسل ثم بالنظر الى انه حقيقة ثبت الصا
بوجوب الغسل فاي حاجة الى هذه الاعتبارات التي ثبت بالكل حكم واحد ولم لا يكتفى بالاعتبار الواحد ثم لم يبين
الرابط بين الثابت بالمعنى اللغوي وبين الثابت بالمعنى الحاصل عند التركيب وبين المعنى الحاصل باعتبار ارادة المتكلم
وبالجملة لم يتضح جدوى هذه الاعتبارات الموجب لتقسيم النظم الى هذه الاقسام اما الجواب عن قوله ولا بد ان
هذه الاقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع فهو ان معنى قوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع ان الحكم الشرعي الثابت
بالكتاب لا يثبت الا باحد الاقسام المذكورة فاذا تحقق قسم منها فانه يكون مناط الحكم الشرعي حيث يثبت الحكم الشرعي
والا لا نحو قوله تعالى وجاء احد منكم من الغائط فانه لفظ خاص ولم يثبت ههنا حكم شرعي وكذا الكل فانه لفظ عام
لم يثبت منهما حكم شرعي وكذلك الانه ظاهر في معنى المجيء وكذا المجيء حقيقة واما الجواب عن قوله فاي فائدة
في هذه الاعتبارات المتعددة التي ثبت بالكل حكم واحد ولم لا يكتفى باعتبار واحد فهو ان يقال يمكن ان يكون الفائدة فيها
تقوية الحكم الثابت بالاعتبارات المتعددة وايضا اذا تمسك الخصم بنقيض الحكم يمكننا ترجيح الحكم فان تمسك الخصم بالنص
المأول ندفعه بالنص الخاص او العام وان تمسك بالظاهر ندفعه بالنص او المفسر او المحكم وهذه فائدة جليلة تظهر
في هذا الفن واما الجواب عن قوله لم يبين المراتب فهو ان الثابت باعتبار المعنى اللغوي لا يكون منافيا للثابت
باعتبار المعنى التركيبي في تلك المادة فلا حاجة الى بيان الرتبة بين الثابت بالمعنى اللغوي وبين الثابت بالمعنى التركيبي
واما رتبة كل قسم في كل وجه فقد عرفت ان رتبة الخاص والعام مقدم على رتبة المأول وكذا رتبة المفسر مقدم
على رتبة النص والظاهر على ما عرف في موضعه والله اعلم

... الكتاب ومعناه في شيء كيف جعله مباينه

فان قلت الاجود الا يفعل المشترك ويجعل الحسن من نظم
قلت الاجود الا لعبارة النص ولغوانها اذا ادى به يكون العبارة مشتملة على الحكم
بلا تعليل انه يكون صفة المشترك قوله معرفة مواضعها فان قلت القسم الخامس
من مواضع اشتقاقها ومعانيها وترتيبها واحكامها ومن ليس من القسم حتى قلت من قبيل
بالنسبة الى ما يتعلق بالنظم من الاحوال وذلك لانه يتعلق به لا على ان يكون عاما للاقسام الاربعة
الاول فهذا القسم اخر غير عام وذلك لا يخلو ان يتعلق بالنظم معناه ووجوهه وهو القسم الاول
او بيانه وهو القسم الثاني او استعماله وهو القسم الثالث او بارادة المتكلم اياه وهو القسم
الرابع فالاقسام التي للنظم كلها باعتبار الحال تتعلق

قوله وبديع البدائع وما لا يقطع قوله مبدع البدائع عن تالي القسم ولم يصل بهما كما وصل من قوله الخالق النسم
ودار القسم لان معنى الابداع يخالف صنع الخلق فوجب قطع احدهما عن الاخر كما في قوله غافر الذنب وقابل التوب
شديد العقاب لما كان المخالفة بين مغفرة جميع الذنوب وشدة العقاب

[illegible]

ذكر في الكشف والتحقيق أن التعريف المذكور للكتاب ليس بحقيقي بل هو رسمي أو لفظي إلى آخره فإن قيل [illegible] يحتمل أن يكون حقيقيا
لأن غرض المصنف تعريف الكتاب الذي هو من أصول الأحكام وحجة الشرع لا تعريف مطلق الكتاب ولا يتحقق ذلك إلا بهذه
القيود [illegible] الكتاب [illegible] المكلف [illegible]
اللوح المحفوظ [illegible]
[illegible] رسول الله عليه السلام [illegible]
لأن حجة [illegible] في حقهم [illegible] التبليغ [illegible] ذلك الزمان لم يتحقق
التبليغ الكامل [illegible] النقل المتواتر [illegible] في ذلك الزمان [illegible] تبليغ [illegible] بالنقل
المتواتر [illegible] الزمان من أجزاء الكتاب [illegible] التبليغ [illegible] ذلك الزمان
وأن [illegible] من العوارض بالنسبة إلى مطلق الكتاب [illegible] حقيقيا للكتاب المقصود بالتعريف [illegible] كان
رسميا أو لفظيا لمطلق الكتاب [illegible] الإنسان [illegible] في تعريفه
وكان ذلك [illegible] من العوارض بالنسبة إلى مطلق الإنسان كذا هذا والله أعلم
نقل عن خط الإمام المحقق مولانا عبد العزيز البخاري رحمه الله [illegible] ٥ وجدت هذا المكتوب
على ظهر النسخة الموقوفة المحفوظة في خزانة المشهد الشريف للإمام الأعظم رضي الله عنه

الكفارة الفعلية [illegible]
أن كفر المظلة ٥ [illegible]
[illegible]

[illegible]

بالغرض [illegible] المالك [illegible]
[illegible] الشفيع [illegible]
[illegible] المالك [illegible] الملك [illegible]
[illegible] المكاتب [illegible] الجارية [illegible]
[illegible]
[illegible] ٥ من شرح البزدوي للسغناقي [illegible]
[illegible]

١٠٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مصور النسم في مشكاة الارحام بلا مظاهرة ومعونة ومقدر القسم لطبقات
الانام بلا كلفة ومؤنة شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله فاتح مناهج الحلال
والحرام بكرمه ونواله مبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحائب فضله واكرامه موشي
لطائف العبر من سواهد النظر برواتب طوله وانعامه الذي اكمل بعنايته
رونق الدين واتمه اسس الاسلام وشيد برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الاعلام نحمده حمدا
ناميا وصفه ابهام العقلاء ونشكره شكرا جاريا في قلوب اوهام الاولياء على ما اوضح
مناهج الشرع ورفع منارة واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه ونشهد ان لا اله الا
الله وحده لا شريك له شهادة رسخت عروقها في صميم الجنان ودعت صاحبها الى
نعيم الجنان ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي جعله الله من سلالة المجد والكرم وبعثه
الى كافة الخلق والامم فابان معالم الدين وانارة واضاء سبيل اليقين واوضح منارة وحتى
سطع نور الشرع عن ظلام الجفاء بحسن عنايته وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بيمن
كفايته صلى الله عليه وعلى اله الذين لم تستتر اقمار دينهم بغمام الشك والبدع ولم تحجب
انوار يقينهم باكام الجحود والخدع صلوات تتجدد على تعاقب الليالي والايام وتتزايد على انقضاء
الشهور والاعوام وسلم تسليما وبعد فان علوم الدين اجل المفاخر والمآثر وانبل
واولى الفضائل والمناقب للتفضيل والتحصيل اذ هي الطريقة المسلوكة لنيل السعادات
في الدنيا والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات في العقبى بنورها يهتدي
من ظلمات الغواية الى سبيل الرشاد وبيمنها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة
الاجتهاد لا سيما علم اصول الفقه الذي هو اصلها ومدارك رادفها واساسها الذي اعلى عوالمها
واتمها فوائد لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار ونجوم سماء الفقه والحكمة
مطموسة الانوار لا تدخل مسائله تحت الاحصاء ولا تدرك محاسنه بالاستقصاء ثم
ان كتاب اصول الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم والحبر الهمام المكرم العالم
العامل الرباني منور المذهب النعماني قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب
المقامات العلية والكرامات السنية مفخر الانام فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد
بن الحسين البزدوي تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان
امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرفا وسموا وحل محله مقام الثريا مجدا وعلوا
ضمن فيه اصول الشرع واحكامه وادرج فيه ما به نظام الفقه وقوامه وهو كتاب عجيب
الصنعة رائع الترتيب صحيح الاسلوب مليح التركيب ليس في جودة تركيبه وحسن
ترتيبه مرية وليس في اعتبار اتقانه فرية لكنه صعب المرام ابي الزمام لا سبيل الى

الوصول الى معرفته لطفه وغرابته ولا طريق الى الاحاطة بظرفه وعجائبه الا لمن اقبل بكليته
على تحقيقه وتحصيله وشد حيازيمه للاحاطة بجملته وتفصيله تعدان ورزق اقتباس
العلم دمنا جليا وذرعا من مراهص اضاليل الهوى خليا وقد تحرر مع ذلك في الاحكام
والفروع واحاط بما جاء فيها من المنقول والمسموع وقد رغب فيه اخواني في الدين واعواني
على طلب اليقين ان اشرحه شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقابها ويرفع
عن اللطائف المستترة في مبانيه حجابها ويوضح ما ابهم من رموزه واشاراته
المعضلة ويبين ما اجمل من الفاظه وعباراته المشكلة طنا منهم اني لما استسعدت
بخدمة شيخي وسندي ورشدتي واستاذي وعمي زمرة الامام المحقق الرباني والحبر
المدقق الصمداني ناصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة فتاح اقفال
المشكلات كشاف غوامض المعضلات فخر الملة والدين ملاذ العلماء في العالمين
قطب المتبحرين ختم المجتهدين محمد بن محمد بن الياس المايمرغي افاض الله عليه
سجال انعامه وغفرانه وصب عليه شآبيب اكرامه ورضوانه ونشات في حجر
بره وافضاله وربيت في بيته بصنائع جوده ونواله تعلق قرب بدرر من
غرر فرائده واحرزت حظا وافرا من زوائد فوائده وانه قد كان مختصا من بين العلماء
بانتقاد الانام بتحقيق دقائق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير
وتشبثت باهداب المعاذير علما مني باني لست من فرسان هذا الميدان ولا لي
بالابلاء في مواقفه يدان وانا من ذلك وقد تعثرت الفحول في حل مشكلاته بعد ما تكلم
في خشنه وسمينه وعجزت النحارير عن درك معضلاته مع حرصهم على تحقيقه
وتمكينه فلم يزدهم ذلك الا المبالغة في الالحاح على والاقامة في مواقف الاقتراح
لدي فلم اجد بدا من انجاح سؤلهم ولا مندوحة عن تحقيق مامولهم فاجبتهم الى
ملتمسهم تفاديا من عقوقهم وسعيا الى اداء حقوقهم وشرعت في هذا الامر العظيم المهم
والخطب الجسيم المدلهم مستعينا بالله الكريم الجليل راجيا منه ان يهديني سواء
السبيل متوكلا على كرمه الشامل في طلب التوفيق لاتمامه معتمدا على لطفه العام في
سواء السبيل لاتمامه واختتامه متضرعا اليه في ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه
الكريم متعوذا به من ان يتلقاه في سخطه وعقابه الاليم مبتهلا اليه في ان يحفظني
عن الخطا والزلل ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول والعمل متضرعا اليه
في ان ينفعني به وائمة الاسلام ويجمعني واياهم ببركات جمعه في دار السلام ولما كان
هذا الكتاب كاشفا عن غوامض محجبة عن الابصار ناسب ان يسميه كشف
الاسرار وارجو ان يكون كتابا تستوعب نبه الشروح ترتيبا رائجا ووفاق نظائر مختلفا

الكتب

سنوح عاقبه

وكلامه من نظر فيه بعين الانصاف عرف دعوى الصدق من الخلاف ثم اني وان لم آل جهدا
في تاليف هذا الكتاب ومن تشوقوا اذخر جهدا في تسديده وتهذيبه فلا بد من ان تقع فيه عثرة
وزلة وان يوجد فيه خطأ وخطل فلا يتعجب الواقف عليه عنه فان ذلك مما لا ينجو
منه احد ولا يستنكره بشر وقد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال
اني صنفت هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد وان يوجد فيها ما خالف كتاب
الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها مما خالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه
الى كتاب الله وسنة رسول رسوله وقال المزني قرات كتاب الرسالة على
الشافعي ثمانين مرة فما من مرة الا وكان يقف على خطأ فقال الشافعي هيه ابى
الله ان يكون كتابا صحيحا غير كتابه والمامول ممن وقف عليه بعد ان جانب التعصب
والتعسف وسلوك طريق التكلف والتصلف ان يسعى في اصلاحه بقدر الوسع
والامكان اذا تحقق لاخوة في الايمان واحراز الحسنى الاجر ونفى الاثام وادخارا
لجزيل المثوبة في دار السلام والله الموفق والمثيب عليها توكلت واليه انيب ❊
قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري طاب ثراه حدثني
بهذا الكتاب شيخي واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره انا قرات عليه بشرح سمرقند
المدرسة الملكية العباسية قال حدثني به استاذ ائمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا
شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري من اول الكتاب الى باب اسباب
الشرائع ومنه الى اخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمد
بن محمود بن عبد الكريم الكردري المعروف بخواهر زاده راويا عن خاله هذا رحمهما الله
قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين محمد بن عبد الجليل الرشداني
قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي
عن الشيخ الامام المصنف رحمهم الله ❊ قال الشيخ الحمد لله خالق
النسم ورازق القسم جريت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم اقتداء
بكتاب الله تعالى فانه مفتوح به وعملا بقوله عم كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع
والحمد هو الثناء الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته
واللام فيه لاستغراق الجنس عند اهل السنة على ما عرف اي الحمد كله لله والله اسم تفرد به
الباري سبحانه يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شرك فيها لاحد قال الله
تعالى هل تعلم له سميا اي هل تعلم احدا يسمى بهذا الاسم غيره كذا روي عن الخليل وابن كيسان
ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان

اضافة الحمد اليه اضافة الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم
حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع
الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات ثم لما كان من سنة التاليف ان يوافق
التحميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف بيان اصول الفقه والفقه على ما روي
عن ابي حنيفة معرفة النفس ما لها وما عليها قال خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس
ليعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع عليها مثل الواجبات والخلق هنا بمعنى الايجاد
والنسمة الانسان كذا في الصحاح والنسم جمع نسمة وفي المغرب النسمة النفس من نسيم
الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارئ النسم ولما كان الانسان محتاجا
الى العطاء في حالة البقاء اعقبه بقوله ورازق القسم اي معطي العطايا والرزق العطاء
وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى القسم وهو الحظ والنصيب من الخير
وفي ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق مما يفرض للفقراء بخلاف العطاء
فانه اسم لما يفرض للغني مثل العطايا التي تشاء لهم الى ما شرعه المغرب والانسان في
اول الامر فقير محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان ذكر الرزق اشد مناسبة
من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة الترصيع قوله مبدع البدايع وشارع الشرايع ❊
الابداع الاختراع لا على مثال والبدايع جمع بديع بمعنى مبتدع اي مخترع الموجودات
بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفي ذكر هذه القضية بدون الواو بدل من
قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذي فيه انموذج من جميع ما في هذا العالم
حتى قيل هو العالم الاصغر من عجايب قدرته وغرايب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا
على همم شتى وطبايع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شيء ويبعث كل واحد
همته الى ما يستلذ طبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدي في العاجل الى التقاتل
والتفاني وفي الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرائع زاجرا لهم عن ذلك وداعيا
لهم على طريق واحد مستقيم فكان من اجل النعم واشرع الاظهار وشرع لهم كذا اي بين الشرع
جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير
فانتصب دينا على انه مفعول ثان له اي جاعل الشرائع دينا رضيا او انتصب على الحال
من الشرائع مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب
قرآنا على الحال في قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا مع انه ليس بصفة لوجود
معنى الصفة لكونه موصوفا بوصف اي فصلت آياته في حال كونه موصوفا بالعربية
ومن مثل قولك جاءني زيد رجلا صالحا والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم
المحمود الى الخير بالذات والرضي المرضي وصفه به اقتداء بقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام

ديناً أي اخترته لكم من الأديان ويجوز أن يكون المراد من الشرائع مشروعات هذه الملة
خاصة بدليل توحيدها على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرائع من لدن آدم إلى عهد
النبي عم فتعميل أدياناً رضيت وإنزال المصنف والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس
والقمر والنار على ظواهر الأجسام الكثيفة مثل الأرض والجدار ومن خاصيته أن تنشر
المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر
لغيره ثم تسمية الدين نوراً بطريق الاستعارة لأنه سبب لظهور الحق للبصيرة
كما أن النور الجسماني سبب لظهور الأشياء للبصر والإضاءة متعد ولازم قال
النابغة الجعدي أضاءت لنا النار وجهاً أغر ملتبساً بالفؤاد التباسا يعني
كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاساً فاستعمل بالمعنيين واللزوم هو المختار
والضياء أقوى من النور وأتم منه لأنه أضيف إلى الشمس والنور إلى القمر في قوله
تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً ثم الشيخ وصف الدين أولاً بالنور كما
وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نوراً أي جعلنا الإيمان نوراً وفي قوله
تعالى والله متم نوره أي دينه ثم وصفه بالإضاءة ثانياً لأنه في أول الأمر حين
المبعث بمنزلة نور القمر يتراءى للتأمل والاستدلال إلى الحال بلغ ظهور الشمس
ولأن الخلق كانوا في ظلمة ظلمات قبل البعثة فكان ظهور الدين بينهما بمنزلة ظهور
نور القمر في الظلمة الحسابية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء
الشمس فلهذا وصفه بهما ولأن استنارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور
والإضاءة فكأنه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة
التصلية قوله وذكراً للأنام ومطية إلى دار السلام الذكر هنا الشرف قال
الله تعالى لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم أي شرفكم ص والقرآن ذي الذكر أي
ذي الشرف والأنام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطا
الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعني كما أن المطية وسيلة إلى الوصول
إلى المقصد كذلك الدين وسيلة إلى الوصول إلى المقصد الأقصى وهو دار السلام وسميت
الجنة دار السلام لسلامة أهلها وما فيها من النعم عن الآفات والفناء ولكثرة
السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلاماً قولاً من رب رحيم
أو السلام من أسماء الله تعالى فأضيف الدار إليه تعظيماً لها قوله أحمده على الوسع
والإمكان ولما نظر الشيخ في خلال نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته
وعظمته وعرف أن القدرة البشرية لا تفي بالقيام بما أوجب حمده كما هو حقيقة
وأن سلوك طريق النجاة لا يتيسر إلا بإعانته وتيسيره قال أحمده على الوسع والإمكان

واستعينه على طلب الرضوان يعني أحمده على حسب وسعي وطاقتي وبقدر ما يمكن الإقدام
عليه من التحميد لا على حسب النعم إذ ليس ذلك في وسع أحد قال الله تعالى وإن تعدوا
نعمة الله لا تحصوها ثم الإمكان أعم من الوسع لأن الممكن قد يكون مقدوراً للبشر
وغير مقدور له ألا ترى أن نسف الجبال ممكن في نفسه وإن لم يكن مقدوراً للبشر والوسع
يرجع إلى الفاعل والإمكان راجع إلى المحل وخص طلب الرضوان أي الرضا بالاستعانة
فيه لأنه أعظم النعم وأعلاها قال تعالى ورضوان من الله أكبر ثم ذكر الشهادتين
لأن ذلك من سنة الخطبة قال عم كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء
قوله وأصلي عليه وعلى آله أي ذريته وأصحابه أي متابعيه من المهاجرين
والأنصار أو المراد من الآل الأتقياء من المؤمنين علماً بأنه عم آلي كل مؤمن تقي وتخصيص
الأصحاب بالذكر بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم وبعدم الآل والأصحاب
في الصلوة على عامة الأنبياء والمرسلين يحصل الصلوة على النبي لا لتفضيلهم على
الأنبياء إذ لا يفضل الولي على نبي قط قوله العلم نوعان اختلف في تفسير العلم قيل
لا يمكن تعريفه لأنه ضروري إذ كل أحد يعلم وجوده ضرورة ولأن غير العلم لا يعلم
إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دوراً وقيل إنه صفة توجب في الأمور
المعنوية تميزاً لا يحتمل النقيض وقوله لا يحتمل النقيض احترازاً عن الظن والحق وقيل
هو صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو ويختار الشيخ أبي
منصور الماتريدي أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ثم إنه عام يتناول
علم النحو والطب والنجوم وسائر الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرائع
فلا يستقيم تقسيمه بالنوعين والاكتفاء عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان
بأنه نوعان إنسان وفرس منحصراً عليهما لأنه أعم من ذلك إلا أن يقال وهو
أن يقال العلم المنجي والعلم الذي ابتلينا به نوعان وكان الشيخ أخرج بقوله
العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علماً لعدم ظهور فائدته في الآخرة
وانحصار الفائدة فيها على النوعين وكان هذا من قبيل قولك العالم في البلد زيد
مع وجود غيره من العلماء فيه لأنك لا تعتد بهم علماء في مقابلته علم التوحيد
هو العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بأن لله تعالى
صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحياة والقدرة وغيرها
من أوصاف الكمال لا كما زعمت المعتزلة من نفي الصفات ولا كما زعمت الكرامية
من حدوث بعض الصفات وعلم الشرائع هو العلم بالمشروعات من السنة
والعلة والشرط والحل والحرمة والجواز والفساد والأحكام وإن دخلت في المشروعات

لكنها لكونهما مقصودة افردت بالذكر والحاصل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة
اي المحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا في المباحثة مع المبتدع او مع اهل القبلة
الذين لم يزالوا ان الرسالة للنبي عم وحقيقة القران ولم يتحلوا بملة الاسلام الا انهم
بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا
الصفات التي نطق بها القران والسنة زاعمين ان ما ذهبوا اليه هو عين الحق ومحض
التوحيد فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقران مثل المجوس والثنوية والفلاسفة
فلا يسع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذا بالمعقول
الصرف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ من غير داعية
الشرع والبدعة الامر المحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون
يعني نتمسك بالكتاب والسنة مجانبا الهوى نفسه ومجانبا لما احدثه غيره في الدين مما لم
يكن منه فلا نحمل الكتاب والسنة على ما هواه نفسه ولا على ما يوافق بدعة غيره
مثل ما قالت الروافض المراد من الخمر والميسر والانصاب ابو بكر وعمر وعثمان
ومن الظالم في قوله تعالى يوم يعض الظالم على يديه ابو بكر ومن قوله لم اتخذ
فلانا خليلا عمر ومثل ما قالت المعتزلة في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
انه مشروط بشرط التوبة ليستقيم قولهم بالتخليد في النار لاصحاب الكبائر من
المؤمنين ومثل حملهم المشية في قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ونظايره على مشية
القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول الشرور والقبائح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم
طريقة السنة اي طريقة الرسول والجماعة اي طريقة الصحابة ادركنا مشايخنا
اي اساتذتنا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا اذا مضى وعامة اصحابهم
اي اكثرهم وانما قيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر ابن غياث المريسي
واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في اول هذا الكتاب ابطال دعوى من زعم
من المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال
كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر
انه كان من اصحاب الراي وانه كان يقدم الراي على السنة فبدا اولا بابطال
دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله في ذلك اي في علم التوحيد
والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف العلم وعظمته بحسب شرف
المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر وذكر فيه اثبات
الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل
عالما بعلمه والعلم صفته في الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفته في الازل وخالقا

٥
بتخليقه والتخليق صفته في الازل وفاعلا بفعله وفعله صفته في الازل والفاعل هو الله
تعالى والفعل صفته في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته
الازلية غير مخلوقة ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيهما
فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير والشر من الله تعالى اي ذكر ذلك فيه ايضا
فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من
الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اي ذكر ذلك فيه ايضا فقال جميع افعال العباد من الحركة
والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره
والطاعات كلها بمحبته ورضاه والمعاصي كلها بتقديره وعلمه وقضائه ومشيته لا
بمحبته ورضاه واما مسئلة الاستطاعة والاصلح فما وجدتهما في النسخ التي كانت
عندي من الفقه الاكبر ولبيان كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه تذكرهما فيه فانه
لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت
فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استانف الكلام وقال واثبت الاستطاعة
ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما في موضع آخر او في مباحثة او نحو ذلك
قوله وقال لا يكفر احد بذنب اي قال فيه وقد ذكر في كتاب العالم والمتعلم
ان المومن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه
حين يرتكب العظيم من الذنب فالله احب اليه مما سواه فانه لو خير بين ان يحرق بالنار
وبين ان يفتري على الله من قبله لكان الاحتراق احب اليه من ذلك ولا يخرج به من
الايمان وذكر فيه ايضا قال المتعلم ما قولك في اناس يروون ان المومن اذا زنى خلع عنه الايمان
كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه اتكذبهم في قولهم او تصدقهم فان صدقت
قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عليه السلام
فانهم يروون ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عم قال العالم اكذب هؤلاء ولا يكون تكذيبي
لهم تكذيبا للنبي عم بل يكون تكذيبا للرواة فان الرجل اذا قال انا مومن بكل شيء تكلم به النبي
عم غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القران كان هذا القول منه تصديقا بالنبي وبالقران
وتنزيها له من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى واللذان ياتيانها منكم فقوله منكم لم يعن به
اليهود ولا النصارى وانما عنى به المسلمين وذكر في الفقه الاكبر ايضا ولا نكفر
مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان ونسميه
مومنا حقيقة ونترحم له اي ندعو له بالرحمة وقال رحمه الله قال لهم لعدي ابن حاتم لو كان ابوك
اسلاميا لترحمنا عليه اي قلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني عن الاستغفار
لصاحب الكبيرة امر افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم الذنب على من ليس غير الاشراك

عنه

قوله لانه كفر اي من قال بخلق القرآن فهو كافر لان فيه انكار ... فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة انه مخلوق ... فكان فيه بطلان ... لانه لو كان مخلوقا لم يكن صفة الله تعالى ... الى الامر والنهي ... القرآن فكان فيه بطلان الشرائع
قاله العلامة ... شمس الائمة الكردري

بالله تعالى فاي المذنبين كتب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مومن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة ولس شي يطاع الله افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرايضه وجنب هذه الشهادة اصغر من بيضة في جنب السموات والارضين وما بينهن كما ان ذنب الاشراك الاعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم وكان في علم الاصول اماما ضادقا اي اماما على العتيق والشي اذا بولغ في وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اي صادق الحملة وصادق الجري كانه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قدم صدق وفي اضافته الى الصدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تبحره فيه ما روي عن يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وساير طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم تكن في طبقات اهل الاهواء احد من المعتزلة لاني كنت ازيل قلوبهم بمبادي الكلام واما الروافض واهل ظاهر كلامهم بمنزلة العلوب وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسي بعد ما مضى فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي عليه السلام والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شي مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقايق الامور ثم لم يتنصبوا فيه منازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهي ورايت خوضهم في الشرائع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يعلمون الكلام والمنازعة فيه ويتناظرون عليه على ذلك مضى الصدر الاول من التابعين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امرهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني رايت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سيماهم سيماء المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين رايتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم كذا ذكر الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله قوله ودلت المسائل المتفرقة الى آخره اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشرة فرقة فصار الكل اثنين وسبعين فرقة على ما عرف وفي المسائل التي ذكر في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شي من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا الجماعة

في ليلة مظلمة بالتحري وتوجه كل واحد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلوته لان امامه في زعمه مخطي فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا لا كذلك في جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة في حقه لكل جهة مختصة بمن ينوبها اذا اجتهاد كل مجتهد حق بالنسبة اليه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاد لغيره من المجتهدين بخلاف الميتة تابت في المضطر دون غيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة منها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير الحقية بتلك النسبة كحل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقد تخطيه مطلقا فاوجب فساد صلوته ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فساد الصلوة كالمتوضي اذا اقتدى بالمتيمم صحت صلوته عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لما كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا في حق الامام دون المقتدي لانه لم يعتقد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله في ميراث فتسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كفيلا من الغريم ولا من الوارث من شي احتياطا به بعض القضاة وهو جور سمى اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم يات مع عدم المانع فدل انهم قايلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا لصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضي بشهادة الفساق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم اني اسالك بمعقد العز من عرشك من المعقود لانه يشير الى التمكن واختلفوا في جوازه بقوله بمعقد العز من العقد فقال ابو يوسف لا باس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه قديم ازلي والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف رحمه الله يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله

لا يكون شيئا والدين اسم لهات المسئلة اي الجهلة الذين يذكرونه بمعنى الجارحة كذا في المبسوط
وفيه رد لمذهب المشبهة انقطعوا لانه اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجري عليه
الحد لا يحصل التطهير به من غير توبة وندم من الحديث الوارد فيه اليه اشير في شرحه
المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع
طاعة مع الكفر وهذا المسايل لا تعد ولا تحصى على اختيار العبد وفيه رد لمذهب
الجبرية فثبت انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب اهل الاهواء وخص نفي الاعتزال
عنهم بالذكر ولانهم نفي جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المشهورون انهم كانوا
على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله وانهم قالوا بكسر الهمزة على انه
كلام مستانف لا بفتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لا يوجد في المسايل ما يدل على
حقية رؤية الله تعالى وحقيته ما ذكر ولكنه ذكر في الفقه الاكبر والله تعالى يرى
في الاخرة يراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون
بينه وبين خلقه مسافة وحقية عذاب القبر لمن شاء ذكر في الفقه الاكبر
واعادة الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن
للكافر كلهم اجمعين ولبعض المسلمين وعن حماد ابن ابي حنيفة رحمه الله انه قال سالت
ابي عن عذاب القبر فقال هو حق ثابت به السنة وجاءت به الآثار وحقية
خلق الجنة والنار يعني قد خلق الجنة والنار وبانهما موجودتان اليوم كما ذكر في الفقه الاكبر
ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابدا ولا يموت الحور ابدا ولا يفنى عذاب
الله ولا ثوابه سرمدا حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لجهم بعد ما طال مناظرته وظهر مكابرته
اخرج عني يا كافر وهو جهم ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا موجودتين
اليوم وانهما تخلقان يوم القيمة كما هو مذهب بعض المعتزلة كذا سمعت من بعض
الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا انهما مع اهلهما تفنيان
وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا فعل لاحد على الحقيقة الا الله وان
العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبور في
افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية وتسميته اياه كافرا
اما باعتبار غلوه في هواه او على سبيل الشتم وقالوا بحقية سائر احكام الاخرة من
البعث بعد الموت وقراءة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة غير كل
ذلك مذكور في الفقه الاكبر على ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى
وان الله يبعث من في القبور وقل يحييها الذي انشاها اول مرة فمن اوتي كتابه بيمينه
فاولئك يقرءون كتابهم فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه

جهم ابن صفوان كان جبريا

والوزن توضيح الحق ووضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله عم ان الصراط
جسر ممدود على وجه جهنم وشفاعتي لاهل الكبائر من امتي عم هذا اي النوع الاول
وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما يجب الاعتقاد به قوله
والنوع الثاني في علم الفروع وهو الفقه سمي هذا النوع فرعا لتوقف صحة الادلة عليه
فيه مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول
عم وانما يعرف كل ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعا له من هذا الوجه اذ الفرع
على ما قيل هو الذي يفتقر في وجوده الى الغير وهو ثلاثة اقسام اي ثلاثة اجزاء بدليل
قوله فاذا تمت هذه الوجوه كان فقها علم المشروع بنفسه اي علم الاحكام مثل
الحلال والحرام والصحيح والفاسد والواجب والمندوب والمكروه واتقان
المعرفة به اي احكام المعرفة بذلك المشروع وهو ان يعرف ذلك الاحكام مع معرفة النصوص
بمعانيها اي مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اي معها واشتريت الفرس
بلجامه وسرجه اي معهما او بمعناه ملتبسة بمعانيها وكانت للحال واقعة موقع الحال
كما في قوله تعالى تنبت بالدهن اي ملتبسة بالدهن والمراد من المعاني المعاني
اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللا وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة
وانما يستعملون لفظ المعنى اخذا من قوله عم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان
ثلاث اي علل بدليل قوله احدى بلفظ التانيث وثلاث بدون الهاء وضبط الاصول
بفروعها اي الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان يعرف ان قوله
تعالى او جاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة متقنا اللغوي ويعرف
ان المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي فاذا اتقن المعرفة
بهذا الطريق عرف الحكم في غير السبيلين مثال ضبط الاصل بفرعه ان يعرف ان الشك
لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وقد تيقن الحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا
يجب والقسم الثالث هو العمل لانه هو المقصود من العلم لا نفسه اذ الابتلاء يحصل به دون العلم
نفسه ولا يقال ان الشيخ قسم نفس العلم اولا ثم ادخل العمل في تسمية العلم وهو مخالف
لحد العلم وحقيقته لانا نقول انما ادخل العمل في التقسيم المقصود الذي ذكرنا وهو ان المراد
من العلم المنجي والنجاة لا تحصل الا بضم العمل اليه الا ان العمل في النوع الاول بالقلب
وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع انا لا نسلم انه ادخل العمل في التقسيم بضم الملك
اذا عرفت الحيوان مثلا بانه جسم حساس متحرك بالارادة وقسمته الى انواع انسان وفرس
وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فادخل النطق في قسم لا يضره وان
كان مغايرا للحيوانية حينئذ لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة فكذلك الشيخ قسم العلم

او على متن جهنم

بالنوعين ثم فسّر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل وكان صحيحا مستقيما ثم استدل على ما ادعاه بقال او قد دل على هذا المعنى اي على ان الفقه هو الوجوه الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به الايري انه ضدها السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر في بعض النسخ الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها وعن القبائح مأخوذ من حكمة الفرس وهي التي تمنعه عن الجل والجموح وذكر في الكشاف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفي غيث العالي الحكمة ما يرد العقل من الخوض في معالي الربوبية الى المحافظة على ما في العبودية فلان يعود العقل معترفا بتصوره احجله من التيه بارئه في امره والتنكير في قوله تعالى خيرا كثيرا للتكثير تعظيم كانه قال فقد اوتي اي خير كثير والموعظة الحسنة هي التي لا يخفى على من يعظه انك تناصحه بها وتقصد نفعه بها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة ربما آلت الى القبح بان وقعت في غير موضعها او وقتها قال ابن مسعود رضي الله عنه كان النبي عم يتخولنا بالموعظة مخافة السآمة فاما الحكمة فحسنة اينما وجدت اذ هي عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب **قوله** قال الشاعر وهو رؤبة ارسلت فيها اي في النوق وكلمة في لبيان موضع الارسال ومحلها كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين لا لتعديته الارسال الى المفعول الثاني فانه يعدى اليه بالى القرم المقرم المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قرم تشبيها له به والاقحام اتباع النفس في الشدة وفواج المصادر الانجام دراور ذي جيري درحيري بعنف والطب الماهر بالضراب والابلام بفتح الهمزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة شديدة اذا اشتدت ضبعتها اي رغبتها في الفحل وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياها من شدة الضبعة روجه التمسك بالبيت هو ما ذكره الشيخ انه لما رحقيقة العلم والعمل اطلق عليه اسم الفقيه ثبت ان الفقه اسم للمجموع فمن حوى جميع ملك الوجوه الثلاثة كان فقيها مطلقا اي كاملا تاما والاكمل اي وان لم يحوها وانتصر على وجه او وجهين فهو فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض وسمي الشيخ هذا النوع حقيقة قاصرة **قوله** وقد ندب الله تعالى اليه اي دعا لحرز ان يكون ابتداء كلام في بيان فضيلة الفقه ولحرز ان يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقا في غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل منتفية عنه عند تجرده عن

العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة في حق العلماء السوء مثل قوله تعالى فمثله كمثل الكلب وقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عم ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وما روي انه عم سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا يوضحه ان قوله عم فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فيمن جمع بين العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل فهو سخرة الشيطان وضحكته فكيف يكون هو اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالي في بيان تبديل اسامي العلوم ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والاجارة وقال عم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى وروي ايضا موقوفا على ابي الدرداء رضي الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وسأل فرقد السبخي الحسن عن شيء فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فريقد وهل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بدينه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لا غير بعد الناس له لاعراض الجاه والاستتباع استروا حابما جاء في فضيلة الفقه **قوله** تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام لتأكيد النفي ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا ممكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اي من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقهوا في الدين ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق في اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى همتهم بالتفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لا ما ينتحيه الفقهاء من الاغراض الخسيسة ويؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترأس والتبسط في البلاد والتشبه بالظلمة في مراكبهم وملابسهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حماليق احدهم اذا لمح ببصره

تدريسه لآخر وشرذمة منهم بين بين وبالكلية على ان يكون من وسط العنف دون الناس
كلهم فامروا كما من قوله تعالى لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا لعلهم يحذرون
ارادة ان يحذروا الله فيعملوا اعمالا صالحة ووجه آخر وهو ان رسول الله عم كان اذا بعث
بعثا بعد غزوة تبوك وبعد ما انزل في المتخلفين من الآيات الشداد استبق المؤمنون
عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان
ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي
هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثرا من الجدال بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير
فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا قومهم ولينذروا الفرق
الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى
الاول الضمير للطائفة النافرة الى المدينة للتفقه كذا في الكشاف ولا يقال انه
الآية على الوجه الثاني معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية
ناسخة للآيات التي توجب نفر الكل وهو قول الحسن وابي بكر الاصم او هي نازلة
حال كثرة المؤمنين وتلك حال قلتهم او هي محمولة على غير حال هجوم العدو وتلك
على حالة الهجوم واليه اشير في شرح التاويلات ثم الانذار هو الدعوة الى العلم والعمل
لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر به لا يلتفت اليه ويجعل كلامه اصلا كمن اشار الى طعام
لزيد وقال لا تأكله فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه
لا بد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم
فلا بد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه
هو العلم والعمل الا ترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتأمرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون
وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابي هريرة رضي
الله عنه قال سئل رسول الله عم اي الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس
عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن نبي الله ابن خليل
الله قالوا ليس نسألك عن هذا قال فعن معادن العرب تسألوني قالوا نعم قال
فخياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقها فهو فقيه
وفقاهة اذا صار فقيها قوله فاصحابنا اي اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة واصحابه
هم السابقون اي المتقدمون في هذا الباب اي الفقه وذكر ضمير الفصل ليدل
على نوع تخصيص وحصر اي هم المختصون بالسبق فيه لا غيرهم لانه لم يتقدمهم
بهم احد في تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غاياتهم في ترتيب الفروع على

الاصول وبذل المجهود في ذلك حتى تم الرتبة العليا اي المنزلة التي لا منزلة فوقها والعليا
تانيث الاعلى كالقصوى تانيث الاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كما في
العليا لانهما من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع
الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام
عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في فعلى فانها تقلب في الصفات الجارية مجرى الاسماء
الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على
الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر في الكشاف القصوى كالقود في مجيئه على الاصل
وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال استصوب مع مجيء
استصاب واغيلت مع اغالت الرباني المتاله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح
وفي الكشاف الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذي يرب الناس
بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذي يرب الناس بعلمه وعمله وهو منسوب
الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كاللحياني والنوراني وقد جاء فيه ربي بفتح الراء
وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقي من تغيرات النسب والقدوة من الاقتداء
كالاسوة من الائتساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اي يقتدى به يعني انهم كانوا
يلازمون طريق الصحابة والتابعين رضي الله عنهم في اخذ الاحكام من الكتاب
ثم من السنة ثم من الاجماع ثم من القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم
ما يخالف طريقتهم في استخراج الاحكام واستنباطها قوله وهم اصحاب الحديث
والمعاني رد لما طعن الخصوم في ابي حنيفة واصحابه انهم كانوا اصحاب الراي دون
الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث
رأيهم قبلوه والا قدموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه ردا عليهم طعنهم بقوله وهم
اصحاب الحديث وقد حكي عن الشيخ المصنف انه ناظر امام الحرمين في اوان تحصيله
ببخارا باشارة استاذه الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر رحمه الله فلما تفرقوا قال
امام الحرمين ان المعاني مسلمة لاصحاب ابي حنيفة ولكن لا ممارسة لهم بالحديث
فبلغ الشيخ ذلك فزاد في هذا التصنيف ذلك وهم اصحاب الحديث والمعاني
اما المعاني فقد سلم لهم العلماء اي سلموها لهم اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانهم
سموهم اصحاب الراي تعييرا لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال
والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة
تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث
وابا حنيفة واصحابه الى الراي والراي هو نظر القلب يقال رأى رأيا بالقلب ورأى

رويا بغير تنوين غراب وهذا تراي رؤيته بحشم وبدنه في المغرب الرابع قد ازداه الانسان
واعتنى واما تفصيلا فما روي عن مالك ابن انس انه كان يقول الحيعنت مع ابي
حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته في مسائل كثيرة فما رايت رجلا افقه منه ولا اغوص
منه في معنى وحجة وروي انه كان ينظر في كتب ابي حنيفة ويتفقه بها وعن حرملة
انه سمع الشافعي يقول من اراد ان يتبحر في الفقه فهو عيال على ابي حنيفة رحمه الله وعن
ابي عبيد القاسم بن سلام عن الشافعي انه قال من اراد الفقه فليلزم اصحاب
ابي حنيفة والله ما صرت فقيها الا باطلاعي في كتب ابي حنيفة لو لحقته لازمت
مجلسه وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع في ابي حنيفة فدعاه وقال يا هذا اتقع في رجل
سلم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال وكيف ذلك فقال العلم
نصفان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فسلم له النصف ثم اجاب فيها وهو اتفق
في النصف او اكثر ثم سلم له الربع الآخر وانما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم ذلك
فبقي الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل قوله وهم اولى بالحديث اي ان كانوا
من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فما روي عن يحيى ابن
آدم انه قال ان في الحديث ناسخا ومنسوخا كما في القرآن وكان النعمان جمع حديث
اهل بلده كله فنظر في آخر ما قبض عليه النبي عم فاخذ به فكان بذلك فقيها
وعن نعيم ابن عمرو قال سمعت ابا حنيفة يقول عجبا للناس يقولون اني اقول
بالرأي وما افتي الا بالاثر وعن النضر ابن محمد قال ما رايت احدا اكثر اخذا للآثار
من ابي حنيفة وعن يحيى ابن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندي صناديق
من الحديث ما اخرجت منه الا اليسير الذي ينتفع به وعن احمد ابن يونس
قال سمعت ابي يقول كان ابو حنيفة شديد الاتباع للاحاديث الصحاح وعن
الفضيل ابن عياض قال كان ابو حنيفة فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع
المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان
وكان اذا وردت عليه مسئلة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول عن الصحابة
والتابعين اخذ به والا قاس واحسن القياس وقيل لعبد الله ابن المبارك المراد من
الحديث الذي جاء اصحاب الرأي اعداء السنة ابو حنيفة وامثاله فقال سبحان
الله ابو حنيفة يجهد جهده ان يكون عمله على السنة لا يفارقها في شيء منه فكيف يكون
من اعادي السنة انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب
والسنة ويتبعون اهواءهم واما اجمالا فما ذكره الشيخ في الكتاب والمرسل المطلق
وهو في اصطلاح المحدثين ما يرويه التابعي عن رسول الله عم ولم يذكر من سمعه من

الرسول

الرسول كما يفعل ذلك سعيد ابن المسيب والنخعي والحسن والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمنكر
كذا في المغرب تمسكا بالسنة والحديث والسنة اعم من الحديث لانها تتناول الفعل والقول والحديث
مختص بالقول وقيل لا فرق بينهما لئلا يتوهم ان ذكر العام بعد الخاص فلما ذكر الحديث والاظهر انهما
متباينان ورأوا اي اعتقدوا العمل به اي بالمرسل مع صفة الارسال اولى من الرأي اي من العمل بكثير
من السنة فانهم جعلوا المراسيل فيقع ذكر افرادها من جنس خبر الواحد اولى وعمل بالفرع وهو القياس
بتعطيل الاصل اي بمشابه به يعني عمل بالقياس معطلا للاصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع
ان يكون متقررا للاصل لا معطلا له وهو رواية المجهول وهو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف
الا برواية حديث او حديثين على القياس حتى قدموا رواية معقل ابن سنان على القياس في مسئلة المفوضة
وقدموا قول الصحابي لاحتمال السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من اقسام السنة
وابواب النسخ واذا ثبت ما ذكرنا من دينهم كيف يظن بهم انهم كانوا يقدمون الرأي على الحديث الصحيح الثابت
المبين ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلو زعم احد انهم خالفوا الحديث في موضع
كذا وكذا فذلك لمعارضة حديث آخر او لانتساخ عندهم او لترجح القياس او الدلالة او نحو ذلك على ما
عرف في الكتب المطولة فاما ان يكون الرأي عندهم مقدما على السنة كما ظنه الطاعن فكلا قوله
لا يستقيم الحديث الا بالرأي اي باستعمال الرأي فيه بان يدرك معانيه الشرعية التي هي مناط الاحكام
ولا يستقيم الرأي الا بالحديث اي لا يستقيم العمل بالرأي والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه مثال
الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل ثبت بينهما حرمة الرضاع
فاجاب بانها ثبتت عملا بقوله عم كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم احدهما على الآخر فاخطأ
لفوات الرأي وهو انه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما يثبت بين الآدميين
لا بين الشاة والآدمي وسمعت عن شيخي انه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا
بقوله عم من استنجى فليوتر ونظر الثاني ان الرأي يقتضي ان لا ينتقض الطهارة بالقهقهة في الصلوة
لانها ليست خارجة نجسة كما هي ليست بحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابي انها حدث
توجب تركه به وكذا الاستقاء في الصوم لا يكون ناقضا له بمقتضى الرأي لانه خارج وليس بداخل
والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأي به فثبت ان كل
واحد لا يستقيم بدون الآخر ولا تخالجن في وهمك ما وقع في وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث
الا بالرأي ولا الرأي الا بالحديث يفضي الى الدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما في
وجوده مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا العنب الا بالخمر يبطل وليس الامر كذلك
ههنا لان الرأي ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأي ولكن افتقار كل
واحد منهما الى الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعي في الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف
الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شيء وهو كما يقال لا يصير السكر سكنجبينا الا بالخل والخل

بكذا لمثا

لعل ذلك الأ[illegible] بالشكر بكان موقف كل واحد منهما على الاخر في ضمير رتبة سكنهنا الا في وجوده
نظرا بمعنى الكلام لا تستنبم الجذب الا الرأي لاثبات الحكم الشرعي ولا الرأي لا بالجذب لاثبات الحكم
الصّ ولكن فيه دور كما ترى يقال استراح ناللذ بعض عمرو اي طلبت راحة نفسه بالاشتغال بزيد والعرض
عن عمرو ومنه الحديث مستريح اومستراح منه فمن استراح بظاهر الحديث اي اكتفى به واعرض عن المعاني
وتكلم عن ترتيب الفروع اي اعرض بالكلية عن العدد وهو اليمن انما احسن لسان الخصوص معانيها اي
مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة
وتعريف الاصول وفروعها بمعنى مبنى قسم الاصول ثم بنى على كل اصل ما تفرع عنها المتون ذكر فيه على شرط
الايجاز والاختصار قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكلام ونشط فيه الكلام
بسطا وكان في مطالعة شغل وعدا عن ملالة التصنيف او خرجه وما توفيقي من باب اضافتنا المصدر الى
المفعول القائم مقام الفاعل لان التوفيق ههنا مصدر وقع المبني للمفعول لا المصدر وقوى اي وما
كون توفيقنا الا حالتنا الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب وتوهم موافقا الرضا الله تعالى الا
بمعونته وتاييده والمعنى انه استوفيت في امضاء الامر على سننه وطلبت منه التاييد في ذلك والتوفيق
جعل الشيء موافقا للشيء وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع اختيار
فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه اليه اشير في خصص الانبياء والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى
والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب والانابة الاقبال اليه وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى
الاوبة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة الرجوع اليه
في جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين وتقديم عليه واليه على الفعل اشارة الى التخصيص كما في
اياك نعبد اي اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه بالاقبال اليه في جميع الامور
والاحوال **قوله** اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من مبنى الاصول اعلم كلمة يذكر في ابتداء
الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له
ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته فلا يضيع الكلام بحسن موقعه في مثل هذا الموضع
كما حسن موقع واستمع في قوله تعالى واستمع يوم ينادي المنادي وهو كما يروى عن النبي عليه السلام انه قال
سبعة ايام لمعاذ رضي الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك والاصول ههنا الادلة
اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة
والشرع الاظهار في اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر ويكون المعنى اد
الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات اربعة ويكون اللام للعهد والمقصود من
الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب
والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت المشروعات اربعة
اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله

١١

وتحرينا اي المشروعات التي تثبت بمثل هذه الادلة مغطة بلزم رعايتها وغلب الفقهاء بالتبوتم
المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن
المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بها المشروعات اربعة
من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير فالظاهر فالمعنى
الادلة التي تثبت كل واحد منها الاحكام اربعة او سواتيم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرها
كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وكانه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا
لسائر الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص بهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه
بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كما اطلاقه
على فروعه قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون اضافته الاصول
الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق
من كل وجه وكل اعتبار واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابتة بالكتاب كما ستعرفه واخر
الاجماع عنها لتوقف حجيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام
قطعا ولا يتوقف اثبات الاحكام على شيء فتقدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات
الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده الذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف في اثبات الحكم
في المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله
المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل
القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه
لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظني في
الاصل وقطعيته بعارض وتلك سواء من الاصول في العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثر في تغيير
وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثبات اصله اثرنا سواء من الاصول في اثبات اصل
الحكم فلهذا وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين
اذا خرج والنبط الماء الذي يخرج من البئر اول ما تحفر وسمي النبط بهذا الاسم لاستخراجهم ما في
فاستعير لما يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم فكان في العدول
عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي
بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه قرة المسلمة شاد الناس كلهم والحاف
حياة الروح والدين بالعلم والفرض في حيازة كما ان حياة الجسد والارض بالماء قال الله تعالى لنحيي به بلدة
الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها فاحيينا به بلدة ميتا وقال تعالى او من كان ميتا فاحييناه
اي كافرا فهديناه واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث
ثم بين الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على

عامة
يتشرو الدوام
[illegible]
عنهم [illegible] والانعام فتال

المحتاج من المسلمين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومن السنة جواز التيمم
في الحضر لخوف فوت صلاة الجنازة والعيد وفي السفر بالعذر والجنب قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في الربوا
مع الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست
محرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور والثابت بالاجماع لانهم لما اجمعوا فيه الولد
وسكتوا عن تقوم منافع البدن صار اجماعهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان وقد قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او
بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذي تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض
والجنب او لم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأي الصحيح
او بغيره والاول ان كان رأي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلال الفاسد
من افعال النبي واخطائه وبعض اصحاب الشافعي حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعي اما ان يكون
واردا من جهة الرسول او لم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيه
اقوال النبي وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس
ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى استقراء الصحيح لان هذا الاصل المرجح للاصالة لم يثبت الا على
الاربعة لان العقل لا يوجب حصرها على الاربعة قوله اما الكتاب فالقرآن اعلم ان الحد ويعني
المعرف للشيء لفظي ورسمي وحقيقي فاللفظي هو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ
المسؤول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من
العقار والغضنفر والرسمي هو ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة
عريض الاظفار بادي البشرة والحقيقي ما انبأ عن تمام ماهية الشيء وحقيقته كقولك حد الانسان جسم نام حساس
متحرك بالارادة ناطق والاولان ليسا بحقيقة اذ المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر وصف تميز به المحدود
عن غيره اما الحقيقي فمن شرطه ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصل وان يذكر جميع ذاتياته بحيث
لا يشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يترك الجنس القريب مع وجود الجنس البعيد وان يحترز عن
الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة وان يجتهد في الايجاز فان اتى
بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك وان كان قد كشف
عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلا يبالي به
لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم
الحد عدم المحدود فانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا
لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف واذا عرفت هذا فليس
ما ذكره الشيخ لبيان حد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف
ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض

مطلب التعريف على ثلثة انواع

تعريف الحد

مطلب المراد من التعريف هنا اللفظي او الرسمي

يتعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل لانهما من العوارض الا ترى انه في زمن النبي عم كان قرآنا
بدون هذين الوصفين ولم يتعرض للاعجاز ومن معنى في هذا الكتاب ... يسمى به اخص
الحدود والرسم ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم اللوازم المشهورة فلاجرم قال القرآن وهو
مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه وانه بمعنى المقروء وههنا قيدنا ويتناول جميع
ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي
الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل بنظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو منزل
المعنى وبقوله على رسول الله عليه السلام عما انزل على غيره عليه السلام من التورية والانجيل
والزبور ونحوها وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمصحف ابي
وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص
بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة و هذا قول الجصاص ظاهر فانه
يجعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنه وقوله
بلا شبهة تاكيد وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر وعلى هذا القول يكون
هذا التعريف للكتاب بالمعنى الذي يدخل فيه البعض والكل وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل
على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى انه
اشير في الفهوم ولان بعض الاية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصالته للاحكام وكونه
حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف وقيل هو حد لفظي لان القرآن
اسم علم للمنزل على الرسول عم من الوحي المتلو كالتورية اسم للمنزل على موسى والانجيل
اسم للمنزل على عيسى قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والدليل عليه ما ذكر في الميزان اما
الكتاب فهو المسمى بالقرآن وانه وان اطلق ايضا على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك
او بطريق المجاز وهو المراد بقولنا القرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب
لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا فسره ثم قيد بالمنزل على رسول
الله احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازا عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الغير
المتلو كما ظنه البعض لانه ليس داخلا ليجب الاحتراز عنه والباقي على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على
الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفا للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه
البعض لانه ليس بقرآن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل
يحتمل ان يكون هذا تعريفا لفظيا للكتاب بالمعنى الثاني ان كان للمشترك عموم عنده قال ابن
الحاجب هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان الوجود الذي يسمى المصحف
فرع تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل ليس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع

والصحائف في شيء لاجمع صحابتنا القران بحضرتك فقال اصحفت او جعلت فيه الصحف كذا في الصحاح والمصحف
حقيقة في جمع المصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القران لان معرفته كانت ثابتة لهم
كانه القران في المصحف قبل نزول القران ولكن معنا معلوما سموه مصحفا لانه كان منتشرا
في صحائف مجموعة من الدفتين سموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وقد
رايت هذا في الجامع الصحيح للبخاري كتبوا عليها المصحف الاول المصحف الثاني على هذا يكون
قوله المكتوب في المصحف احترازا عما لم يكتب من القران الصلاة ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع
بالنسيان قبل الكتابة فانه روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل
المصحف على المعهود وان منع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف الكتاب يتوقف وجود المصحف
في الذهن على تصور القران لا جمع صحته لان القران معلوم عند السامع متصور في ذهنه الا انه لم يكن
الكتاب معلوما له فصح جعل القران مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف الخبر بمثل ما العلم
كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القران ما نقل الينا بين دفتي المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه
ايضا بان نقول المراد من الحد ما جمعه الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور فان
قيل يرد على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت تحت الحد وليست
بقران اذ لم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن انكرها لا يكفر
اللازم يدل على انتفاء الملزوم قلنا الصحيح من المذهب انها من القران لكنها ليست من
سورة عندنا بل هي اية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد رحمه الله
ايضا ولهذا قال علماؤنا في المصلي يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن
الرحيم ففصلوها عن الثناء ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القران لانها كتبت مع القران
بامر الرسول عم نقل عن ابن عباس رضي الله عنه كان رسول الله عم لا يعرف ختم سورة وابتدا اخرى
حتى نزل عليه جبرئيل بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة كذا نقلت الينا بين دفتي المصاحف مع
انهم كانوا بالغوا في حفظ القران حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور مع القران ومن العشر
والنقط كيلا يختلط بالقران غيره فلو ابدع لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم
في الدين لا سيما وراس السور يكتب بخط يميز عن القران بالحمرة او الصفرة عادة والتسمية كتبت بخط
القران بحيث لا يتميز عنه فتحيل العادة السكوت على من يبدعها لولا انه بامر الرسول عم ولكن النقل
المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف فقهاؤها وائمة القراءة في كونها من
السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلهذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث
القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا وانما لم يكفر من انكر كونها من القران لانه زعم انها كتبت
للتيمن بها كما تكتب على صدور الكتب ويذكر عند كل امر ذي خطر لا لكونها من القران ومثله
يمنع الاكفار واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها

ولم يكن القران معلوما

يجوز الصلوة عند ابي حنيفة ولكن الصحيح انها لا يجوز لان في كونها اية تامة شبهة اذ الصحيح من
مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فاورث ذلك الشبهة في كونها اية فلا تتادى بها
الفرض المقطوع به واما جواز قراءتها للحائض والجنب فذلك عند قصد التيمن كما جاز لهما قراءة
الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قراءة القران فلا لان من ضرورة كونها
انه من القران حرمة قراءتها عليهما قوله وهو النظم والمعنى جميعا اي هو اسم عليهما يعرف في عرف اي
الشرع اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه
الرمي يقال لفظ النوى اي رماه ولفظت الرحى الدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على
حسن الترتيب في اثبت الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القران وفي تعريف للخالق وعدم
ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص بالقران فلا يجب فيه
رعاية الادب والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون
النظم وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير
عذر مع ان قراءة القران فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب
ابي حنيفة عندنا اي المختار عندي ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم النظم والمعنى جميعا وانما
استدل به الزاعم بقوله الا انه اي لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما لاستقلال معنى النظم على
التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة لانها حالة المناجاة وكذا مبنى فرض القراءة
في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران ولهذا سقط عن المقتدي بتحمل الامام
عندنا ويجوز في ترك الركعة عند خائفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالذكر الاصلي
وهو المعنى وتوضيحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسرت تلاوته بتلك اللغة على سائر
العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول عم واذن في تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك
اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤوا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي عم بقوله
انزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى
جاز للقرشي ان يقرا بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز للعجمي الغير العربي ايضا ترك لغة
العرب مع قصور قدرته عليها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود فصار الاصل وسقط لزوم
النظم عنه رخصة اسقاط كمسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة المسافر حتى لم يبق اللزوم اصلا
فاستوى فيه حالة العجز والقدرة وفي قوله خاصة تنصيص على انه فيما سواه من الاحكام من وجوب
الاعتداد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة
والاعتياد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولهذا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة
بالفارسية وحرمة مس المصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القران بالفارسية
على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهر زاده لانه لم يروى عن المتقدمين

من اصحابنا فيها رواية منصوصة وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ بنى على اصلهم لا على مختار المتأخرين
وانما نبه على ان النظم ركن زائد فالمعنى الذي هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان
النظم ليس بلازم للقران والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن ظهر وثبت
هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى ويؤيده ما ذكر الامام
المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم يختص بقراءة القران فيتعلق بالمنزل على الرسول قياسا على
قراءة القران في حق الجنب والحائض بخلاف حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحائض بالفارسية
جاز وايجاب السجدة عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان الصلوة وبينهما وبين سجدة
التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فينوب النظم عن المعنى في الصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت
في الصلوة فتسقط فيما الحق بها وعن شمس الائمة الحلواني ان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى
وان لم يكن قرانا ... لغير المتطهر وقراءة الحائض والجنب كالتورية والانجيل والاول احسن
واشمل لمحل الخلاف يعني لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة كلمة واكثر عمدا ولم يؤد
محتملة للمعاني ويزاد بعضهم ولم يختل نظم القران زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة
ضنكا معيشة ... ومكان جزاء بما كسبا ... اما لو قرأ تفسير القران فلا يجوز بالاتفاق
وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما اذا تعمد ذلك
فيكون مجنونا او زنديقا فالمجنون يداوى والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريب
من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة
رواه نوح ابن ابي مريم عنه ذكره المصنف في شرح المبسوط ومواجبا القاضي الامام ابي زيد
وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله وجعل المعنى ركنا الى قوله يعرف في موضعه اي جعل ابو حنيفة
رحمه الله المعنى لازما في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم ركنا قابلا للسقوط رخصة في
جميع الاحوال كما جعل التصديق في الايمان لازما في جميع الاحوال والاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط
عند العذر والحاصل ان المقصود اظهار التفاوت بين الركنين في احدى الحالتين في الصورتين لانه
لا يمكن اظهار التفاوت بينهما في الحالة الاخرى فيهما التصديق والاقرار ... في اللزوم حالة
الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب حالة الاضطرار
ثم الغرض من اعادة قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط بعد ما ذكرنا انه لم يجعل النظم ركنا لازما
تحقيق كونه زائدا باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا وتسمية الاقرار ركنا من باب ... تسمية
واما عند المتكلمين فهو شرط اجراء الاحكام على ما يعرف في موضعه من هذا الكتاب ولا يستبعد ان
النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على اصل الغرض في اركان
الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء ثم فصل لما جاز الاكتفاء بالمعنى
في الصلوة من غير عذر لا بد من ان يكون قرانا اذ لا جواز للصلوة بدون القران بالاجماع وحينئذ لا

لا يكون الحد المذكور متناولا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وانما
يتعلق المعنى من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر فاما ان
يكون الحد جامعا او لا يكون المعنى بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة قلنا انما جاز الاكتفاء
بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية
الدالة على معنى القران مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العذر
فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل تحت الحد فيكون الحد جامعا
وبتقدير ... المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا اما الكتابة والنقل حقيقة او تقديرا
او نقول نعم ان المعنى بدون النظم ليس بقران ولكنه لا نسلم ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القران
المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران على ان المراد وجوب رعاية المعنى
دون النظم لدليل لاح له فلا يرد الاشكال قوله وانما تعرف احكام الشرع اي لا تعرف احكام الشرع
الثابتة بالقران او احكام شريعة محمد عليه السلام بالقران الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى بحسب معرفة
الاقسام فيحصل معرفة الاحكام وذلك اي المذكور وهو اقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام
الشرع احترازا عما لا يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذ من يجوز
... لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه ولا يقال ليس شيء من القران مما لا يتعلق به حكم من احكام
الشرع فان وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام
الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القران فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام
وان تعلقت بالجميع لم يتوقف معرفتها بالجميع بل ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيبقى ... الا
احترازا قوله اول وجوه النظم وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي ما طريقه وقدم النظم
لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعا فيتقدم وضعا وكذا قدم
المفرد على المركب لهذا صيغة ولغة بان لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى
صيغي وهو ما يفهم من مبناه اي حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ
الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب في
محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير
ذلك ولهذا اختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح وضرب الا ان في بعض الالفاظ بعض
الهيئة والمادة لا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر
من بني آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وعند ذلك
لا يدل من الهيئة في اسد ويمر على شيء وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف
فيما نحن فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص دلالة حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف
ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض بمثل هذه

لعوارض فالقسم حجة العام ولا بد من حرتنا اشد على ذلك دلالة من تنبيها الكثير وعمومه وفي المشترك دلالة
جزء في الترجيح الخفيف والمطلق ودلالة على النص على الترجيح لكن الظاهر انها ترادف والمقصود تقسيم
النظم اعتبارا ومعنا في التبيين والجميع لا اعتبار المتكلم والسامع قال الشيخ اجل قدر امر في التنبيه شامل من
تكلف المعنى لا يتعلق بهذا القبيل القسم الاول في تقسيم النظم المشترك بحسب واحد معناه وبعده
في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهوره للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى
او ظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد بقوله في البيان بذلك النظم واما ثالث
في تقسيم النظم بحسب استعماله المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة او مجازا
بالوضع والشارع الاجانب المتكلم بقوله في استعمال وذلك النظم ولا جانب اللفظ واضافته الحقيقة والمجاز
نفسه وجريانه في باب البيان والرابع في وجوه الوقوف اي في وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني
الكلام وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وهو اقسام المعاني بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلاثة
قبالة وجوه النظم وجوه البيان بذلك النظم في اشتراك النظم وذكر المعاني في هذا القسم ودون
الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت
نظما الا ان المستدل نظر الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان الاخر قتل
المشركين فما استنبط بالمعنى يستنبط بقوله تعالى فاقتلوا المشركين بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم
والعبارة سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فيجب
ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان
يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير تعيين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء
من اقسام المعنى وحصة القسم في المعنى والثاني في اقسام النظم ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في
كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه
وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى
لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضا وهذه الاوجه كلها لا تخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد
المصنف ثم الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة اقسام الكتاب وفيه تسامح
لان المعاني هي التي وضعت اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تفد المعاني بدون
الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة
ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب زائدا على المعنى الوضعي او مغايرا عنه بحسب
ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلق مثلا فلكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعا
معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد ولكل واحد حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتعريف
اياهما في موضعه فبقوله المراد اشار الى هذا القسم وبقوله المعاني الى القسمين الاولين والى الرابع والى
مراده بان ههنا اي على قدر طاقة العبد واصابة التوفيق من الله تعالى واليه اشار بقوله تعالى وانزل ...

ما تعالت اوذن تقدرها قيل انما القرآن نزل لحيوة الجنان كالماء نزل لحياة الابدان ولا حياة للقلوب بعد
خللها في صنيعها وسقيها واصلها ووصلها الخفي فيها الا بالقرآن واليقين وتوحيدها والتلقين منه واصلها من
الماء المعين ومن قبيل جميع العالم القرآن يكون ما ضربه مثله الرجال ... تحقيقا كذا معرفة المعنى
نزل كريما ويستنبطه زيادة وضوح ... بما تبين الاشياء
ثم في هذا التقسيم بالقسم يخالف بعضه بعضا لان الكل ظاهر ولكن بعضه اظهر من بعض ...
الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز واختص بذكرها تقابلا في قسم اخر ...
واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه الاقسام وجوها واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم
من النظم لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول
والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره والاول اما ان يكون
تصرفه تصرف بيان اي القاء معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم
الثالث والثاني هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من ان يدل على
مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح البعض
على الباقي وهو المشترك او مع ترجيحه وهو المؤول ولا يفيد تقييد الترجيح بالدليل الظني احترازا
عن المفسر كما ذكره البعض فان المراد بترجيح البعض بدليل ظني هو المشترك او مع ترجحه
اوله لانه بقي فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار كالخاص الذي
لا يدخل فيما نحن فيه والثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد
للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان
احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد
فاما ان كان عدم ظهوره لعين الصيغة او لغيرها والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو
المشكل والا فان كان البيان موجودا فيه فهو المجمل وان لم يكن موجودا فهو المتشابه والقسم الثالث
وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملا في موضوعه فهو الحقيقة
او لا فهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية
والقسم الرابع وهو قسم الاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او بغيره والاول
ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة
وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهي التمسكات الفاسدة
ولكن الاولى ان يضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات عند تمام نظر
بادية تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق
هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية قوله معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق
الالفاظ التي هي اسماء اقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء الاقسام وقوله صيغتها ولغتها اي ...

التقسيم فان قول المصنف معناه يدل على تقسيم ثم من بين الاسامي صيغة ولغة ثم سمي بهذا اللفظ العام
مع احد استفادة من هذا الاسم العموم وقس عليه ترتيبها اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض كما في النص
الظاهر وفي الوجود كم في العام مع الخاص ومعانيها اي حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين واحكامها
اي الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك قال علامة الشارحين
لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار
هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسما لكنه مشكل لانه لا يستقيم على انواع تقسيم الجنس
الى انواعه بان يخرج من فوق بزيادة قيد وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه ان يكون مورد
التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جماد وحيوان كان كل واحد منهما جسما ولا
تقسيمك الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما كان كل واحد منها جسما وحيوانا وتقسيم الكل الى الاجزاء كتقسيم الحيوان
الى الناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان
والناطق بل يطلق على المجموع وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض
واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا ومن ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون
العلم والبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره في الخارج وليس ما نحن بصدده من قبيل الاول
لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على ماخذ العام مثلا بانه عام ولا
على ماخذ المجاز بانه مجاز ولا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم
ولا من قبيل الثاني لان معرفته موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه
وقس عليه ساير الاقسام ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة ماخذ
الاشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقة الخاص وهو لفظ انطراف او الركوع والسجود مثلا
كما ان معرفة ماخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه
وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال
الانسان اقسام قسم منه انه ماخذ اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه
انه متقدم على الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصافه كل فرد باعتبار
تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص الذي ماخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا
يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فايدة التقسيم ويمكن القول
بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى اخر الاقسام وقد تعذر ذلك هاهنا لان المعاني المذكورة
لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا وله اسم ما خذ وله معنى وحكم وترتيب
فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه
عريض الاظفار وقسم منه مستوي القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فلم
يتميز احد القسمين عن الاخر ولا يعاد التمييز من المعنيين ثابت في العقل فيكفي ذلك لصحة التقسيم

الانسان الام

لا تتوقف ذلك تساقط الاعتبار في التقسيم او التكلف الى ما الجه التقسيم الى غاية امثل
العلم ولان الكل نحتسب الى نوع من العلوم حصرا في العلوم الاصلاحية بهذا الاعتبار ثبت
ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير مستقيم بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ ولكن يكل قسم معنى
وحكم وترتيب ولاسمه ماخذ على ان يكون عشرون قسما كلا تمام الفصل واعلم ان الشيخ لم يرد
بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك
الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها ومعرفة تعالى المتصل هو السبع الثامن
من الكتاب لتوقف معرفة الكتاب عليه لا انه قسم حقيقة قوله واصل الشرع الكتاب والسنة
خصهما بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع ولان اكثر الاحكام ثبت بهما ولان
كل واحد منهما اصل للاخر على ما قيل لان الحكم لله تعالى حقيقة وقول الرسول ليس بحكم بل
هو مخبر عن الله عز وجل والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصلا للكل من هذا الوجه ولكنا لا
نعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عم لانا لا نسمع من الله تعالى ولا من جبريل عم فتكون معرفة
كلام الله تعالى موقوفا على قول الرسول عم فيكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجماع فرع
لهما فثبوته من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام اصلا مطلقا ثم ان لما لم يجد ان يقتصر في
هذا الاصل اي الكتاب ولم يتعلق في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لان الاقسام في
بيان الكتاب دون السنة فلهذا افرده بالذكر ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي
هو ضد النسيان اي يحفظ ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة
التي هي ضد الترك والتضييع اي يجعله نصب عينه وامام نفسه حاضرا في معرفة اقسامه ومعانيه
غير مجاوز عن حدوده وقوله مستغنيا استغنيا راجيا حال عن الضمير المنصوب في يلزمه قوله
اما الخاص الى اخره نقول كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات ومما يكون دلالته
بالطبع كاخ على الوجع واخ على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى ما ذكرنا فبقوله
وضع لمعنى خرج غير المستعملات عن الحد والمراد بالوضع هو تخصيص اللفظ بازاء المعنى وتعيين
اللفظ بازاء معنى بنفسها لا زمته وهي الدالة على المعنى الثابتة من جهة الوضع فيدخل فيه
الحقيقة والمجاز وبقوله واحد خرج المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل
وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض
اصحاب الشافعي لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض
للذات دون الصفات وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ
المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر
عن ان يكون له في الخارج افراد اولم يكن وقوله وانقطاع المشاركة تاكيد للانفراد وبيان لانه
ومنها نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى الغير ولو قيل المراد بالنوع

حقيقة ونوع الوضع الاول لكان الحمل على الحقيقة او المجاز انما ثبت بالارادة لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة او المجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار
بل انما يصير الخاص او العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه الارادة من خصوصه او عمومه ثم خرج عن الاول المشترك
الذي لم يوجد هذا القسم يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فاذا انضم اليه الارادة لم يبق مشتركا
لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع ثابت
اللفظ لكل واحد على السواء ولا يلزم عليه المأول فانه نوع انتظام الارادة اليه من هذا القبيل لان
الارادة لم تثبت يقينا فلم تخرجه من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر فان قيل لما كان المراد
من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه خارج بكلمة الوضع الاول وان
كان مطلق الوضع قد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لانه صيغة نوع كرجل فلا يدل على اكثر من معنى
واحد كما لا يدل على اكثر من مسمى واحد قلنا المعنى في الاصل مصدر ثم نقل بمعنى عنايته ومعنى وان كان
بمعنى المنقول ههنا يجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس
قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا او زوال معنى المصدرية بارادة المفعول
منه لا يمنع ما ذكرنا فان رفعا قوله تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوقين ابقا لصيغة
المصدر فلما كان كذلك خيف ان يكون بالواحد قوله وكل اسم وانما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان
ما يدل على الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان
الدال على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن المشترك بين المسميات
لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى ان كان
مدلول اللفظ يدخل فيه المسميات وغيرها فيكون الحد تاما شاملا لخصوص الجنس والنوع والعين
ويكون افراد خصوص العين بالذكر لفرق المغايرة بينه وبين غيره اذ الاشتراك في مفهوم اصلا بخلاف
غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولي العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا لبيان التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين
في الدرجة والشرف وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل وميكائيل بعد دخولهما في قوله تعالى وملائكته لبيان منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى وان كان
المراد منه ما هو كالعلم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا لقسم الخاص لا اعتبار حده والحقيقي لا
تعريف للخاص من حيث هو خاص وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فكان الخصوص عبارة عما يوجب
الانفراد ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة والغرض من تحديد
كل قسم بحد على حدة بيان ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري
الا في المسميات فيكون في هذا الحد نفي العموم عن المعاني ولهذا ذكر في حد المشترك عموما اشترك
فيه معان او اسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجري فيه كالخصوص بخلاف العموم ثم ذكر

هنا المعنى واحد ونحو ذكر تسمية لا علم بعينه معلوم يمكن ان يكون واحد نعلى ما ذكر يحتملها يكون المجهول خلافا لان
اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوص اللفظ بالنسبة الى الواضع لا بالنسبة الى
السامع فلا يشترط فيه العلم وعلى ما ذكر في الاول لا يدخل فيه الا من يعرف المتعين
انقطع في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين بنفسه والمجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون
خلاف الخاص ويمكن ان يقال المجهول لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه انما تعرض للواحد بقوله
واحد والمجهول لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل
وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق في الابهام حال قوله تعالى او اريد خصوص الجنس مثل
انسان الجنس على النوع اصطلاحا وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع و
اصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة والمنطقيون
في اصطلاحاتهم وهذا لم يذكر واحد منهم في تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات يوقف بها على
معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم التكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم قال
قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نشتغل فيه بصنعة
التحديد بل كل لفظ نذكر ما يعرف معانيها ونبين على حقائقها واسرارها بالكشوف والرسوم وقال
فيه في موضع آخر ونحن لا نذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما برهانية نوقف بها على معنى
اللفظ كما هو اللائق بالفقه واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استعمالهم ذكرهم في كلامهم الحدود بانها جامعة
الافراد والتعريف بحقيقة لا للافراد ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان لان الانسان نوع الانواع
اذ ليس بعده نوع عندهم فحكموا بان نوعية الرجل والمرأة باعتبار الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما
في المقاصد والاحكام فانه لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع ان
اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد وحكموا ايضا بكونها نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما
في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة فهذا بيان اللغة والمعنى اي تما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة
وبيان معناه في اصطلاح الاصوليين واما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتي قوله ثم العام بعده اي
بعد الخاص في الوجود لا عند التعارض لان المفرد متقدم على المركب وجودا والمراد من كل لفظ
تخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني والمراد
اللفظ الموضوع على التفسير الذي ذكرنا بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه ما يدل بالطبع
وقوله ينتظم اي يشمل احترازا عن المشترك فانه لا يشمل المعنيين بل يحتمل كل واحد على
السواء وقوله جمعا احترازا عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد
في الخصوص واما قوله في حد العام هو اللفظ الدال على الشيء فصاعدا فقد احترز عنها
بقوله فصاعدا وعن اشتراط الاستغراق فانه عندنا كمشايخ ديارنا ليس بشرط وعند مشايخ
العراق من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام

عندهم من اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد احترز بقولهم المستغرق لجميع ما
يصلح له عن النكرات في سياق الإثبات كرجل فإنه يتناول جمعاً لأن رجلاً يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه ليس
بمستغرق وعن نحو رجلين ورجال وبقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك أو الذي له
حقيقة ومجاز فإنه لا يستغرق الأمرين لأنه لا يتناول مفهوميه معاً فالحاصل أن الاستغراق
شرط عندهم ولهذا ... الخلاف في العام الذي خص منه بعد هم لا يجوز
التمسك بعمومه حقيقة ... العموم باعتبار ... وطائفة
بعض الناس أن العام لا يشترط فيه استغراق جميع الأفراد عند ... جمعاً من الأسماء ومن ذكر في
الأسامي يتناول جمعاً من الجموع لا الكل وليس كذلك لأن الشيخ قد صرح في باب ألفاظ العموم
أنه شامل لكل ما يطلق عليه ... لتحقيق العموم ... جمعاً من الأسماء
قوله ومعنى قوله من الأسماء يعني من المسميات ... أي
لأنه يشتمل ... تبيين معناه أي من المسميات ...
فإنه ... ههنا المسميات ثم قيل تفسير الأسماء بالمسميات مع أن الاسم والمسمى واحد عندنا
احتراز عن التسميات لأن الاسم يذكر ويراد به التسمية كما في قوله تعالى ولله الأسماء الحسنى أي
التسميات ... أن الله تعالى ... أي ما سميتموها إذا احتمل الاسم
التسمية احترز عنها ... من المسميات والأظهر أنه احترز عن المعاني فإن ...
على المشخص يدل على المعنى وقد اختار أن اللفظ الواحد لا ينتظم جمعاً من المعاني كما سيأتي فلذلك
فسر الأسماء بالمسميات قوله لفظاً أي صيغته تدل على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون
ورجال أو معنى أي عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة لأنها ليست باسم جمع كمن وما والجن
والإنس فإنها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعاً من المسميات دون الصيغة لأنها ليست
باسم جمع كذا قال أبو اليسر ... قال الحد المذكور ليس بجامع لأن النكرة المنفية ونحوها عامة كما
نص عليه في هذا الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد إذ ليست بلفظ موضوع لانتظام
جمع من المسميات بل عمومها ضروري كما عرف ... الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد
المجاز عليها فإن رجلاً في قوله ما رأيت رجلاً لفظ أريد به غير ما وضع له لعلاقة بين المحلين إذ الرجل وضع
للفرد وأريد غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما أريد بالأسد الشجاع في قوله رأيت أسداً
يرمي بقرينة الرمي للعلاقة بينهما وقد نص بمجازيته في شرح أصول الفقه لابن الحاجب وإذا كان كذلك
لا يمنع عدم دخولها في الحد صحته على أنا إن سلمنا أن عمومها حقيقي لا يقدح ذلك في صحة الحد أيضاً لأن
الحد المذكور لبيان العام صيغة ... لأنه مورد التقسيم لا لمطلق العام وعموم النكرة المنفية
ليس بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحاً ولم يشترط
الوضع في اللفظ بالجري على إطلاقه ولم يلتفت إلى مورد التقسيم لكان الحد ... ولا ... لفظ

العام شامل لكل ما يطلق عليه

ينتظم جمعاً من المسميات معنى ... ذكرنا أن الحد جامع كما أنه مانع قوله وتحققه عمومه أي طريقه
قيل لما كان أجزاؤها كثيرة ... الهواء أكثر من غيرها ... أكثر ما إذا لم تطل
والقرابة إذا توسعت انتهت إلى أصناف العمومة فأول درجات القرابة البنوة ثم الأبوة ثم الأخوة
ثم العمومة فيها انتهى الترتيب وليس بعدها قرابة أخرى إذ سائر القرابات بعد هذه الأربعة فروع لهذه
الأربعة ولهذا انتهت الحرمة التي هي من أحكام القرابة إلى العمومة ولم تتعد إلى فروعها ولم يتعرض
الشيخ لتحقق الحد ... إلا ... واعلم أن القاضي الإمام أبا زيد عرف العام
كما عرفه الشيخ لكنه فسر الأسماء بالتسميات كذا قال صاحب الميزان أو الانتظام لفظاً أو معنى بطريق
آخر فقال وأما العام فما ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى كقولك الشيء فإنه اسم لكل موجود ولكل
موجود اسم على حدة ... الإنسان اسم عام في جنسه لأن جنسه يشتمل على أفراد ولكل فرد اسم على حدة
ونظير المطر عام إذا عم الأمكنة فيكون عاماً بمعناه وهو الحلول بالأمكنة لا بأسماء محالها المطر فيساق
كلامه هذا يشير إلى أن المراد من الأسماء التسميات لأن قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم
على حدة يدل عليه ويشير أيضاً إلى أن الانتظام لفظاً أن يشتمل اللفظ أسماء مختلفة كالشيء فإنه
يشتمل الأرض والسماء والجن والإنس وغيرها والانتظام معنى أن يشمل المعنى ... ودخول المحال
المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كمعنى المطر ... دخلت المحال تحت لفظ المطر
كدخول الموجود تحت لفظ الشيء لكن بواسطة معناه ... لا دلالة له على
المحال بخلاف الشيء فإن لفظه يدل على ما انتظمه ... الشيخ المراد انتظام اللفظ المدلولات
الأسماء ... دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام لا مدخل له في التعريفات ثم ...
الأسماء بالمسميات والانتظام اللفظي والمعنوي بما ذكر في الكتاب احترازاً عما اختاره القاضي
الإمام واختيار الأصوب ... شمس الأئمة وصدر الإسلام أبو اليسر وغيرهما فالشيء
والإنس والجن ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الإمام وعام معنوي في اختيارهم قوله
وهو كالشيء هذا من نظائر العام المعنوي والغرض من إيراده بعدما أورد نظير المعنوي
مرة أن يبين أنه عام معنوي لا لفظي كما ظنه القاضي وأنه عام لا مشترك كما ذهب إليه بعض
المتكلمين من هذا الاعتراض ... السنة فإنهم لما تمسكوا في مسألة خلق الأفعال بعموم قوله
تعالى الله خالق كل شيء وقالوا الشيء اسم عام يتناول كل موجود فيدخل فيه الأعيان والأعراض
اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد
الخصوص لخروجه عن كونه حجة أو لصيرورته ظنياً فأجاب بعض المتكلمين من هذا الاعتراض
إنا لا نسلم أنه عام بل هو مشترك لأنه يتناول أفراداً مختلفة الحقائق ولئن اعتبر معنى
الوجود فذلك أيضاً مختلف لأنه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو
جائز الوجود والاختلاف بين الوجودين أكثر من الاختلاف بين الشمس والينبوع والباصرة والجواز

الأصح ...

ف

المساواة بينهما في كثير من المعاني واستعمالها بيانها يحصل فيه فاذا اريد به الحدث يمتنع دخول القدم تحته
كما في سائر الاسماء المشتركة والعامة سلموا عمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متعدد باختلاف
الحقائق لا يمنع الدخول تحت خبر عام فان لفظ العرض يتناول الالوان والاكوان وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض
بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود ينفرد باسمه الخاص ولكن يعمهم معنى
التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما يجري فيما وجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا المخصص وهذا الكلام
يوجب دخول المخاطب فيه فان من قال من دخل الدار فاضربه يجب من فيها واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في
عموم كلامه ليصير ضاربا لنفسه ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل لامراته طلقي
من نسائي من شئت وله اربع نسوة لا تدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها لا يقع فكذا هذا قيل
هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف
المعقول لا يمكن ان يتناوله اللفظ ولان التخصيص يكون بما يجري متصلا او منفصلا وهذا سابق والكرخي سلم انه ليس
تخصيصا لان دليل العقل يصلح مخصصا عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته محتملا
هذا التخصيص لان ذلك في تخصيص سبيل التعليل او التفسير كما ستعرف فانه في التنبيه فلا الا ترى ان العام
بالاستثناء وهو متصل لا يصير محتملا لان التخصيص عندهم بدليل العقل لا يخرج العام من القطع الى الظن لانه ليس
التعليل فكذا هذا وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله يتناول كل موجود عندنا وقوله ولا اعتبار المعنى
معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبهم وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لا عن قول المعتزلة انهم قالوا
وهذا سهو منه اي قوله او المعاني سهو منه وفي ذكر السهو دون الخطأ رعاية للادب اذ لا عيب في السهو للانسان
والسهو ما ينتبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ ما لا ينتبه صاحبه او ينتبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح معنى
قوله سهوا وما قيل انه لا يخلو من ان اراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة او مجازا فان اراد الاول
لا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعددها في
الذهن وذلك لا يكون الا عند اختلافها فانك اذا رايت انسانا ثبت في ذهنك معنا لا ثم رايت آخر
وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك وان كان انسانية زيد في الخارج غير انسانية عمرو وخالد وبكر واذا
رايت اسدا او ذيبا او فرسا او غيرها ثبت معنى آخر في ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعاني لا يكون
الا عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان تكون
متفقة فاذا اختلفت المعاني اختلفت افراد العام ولا يدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل
وذلك يسمى مشتركا ولا عموم له عندنا ايضا ولا يلزم علينا هذا لفظ العرض او الاعراض فانه يشمل المعاني
المختلفة على سبيل الحقيقة لانه يتناولها ليس لكونها معاني مختلفة في ذواتها بل لكون كل واحد منها عرضا
وهذا معنى واحد الا ترى انه لا يتناول البياض والسواد او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او
حركة او سكون بل لكون كل واحد منها مستحيل البقاء فيكون كالشيء يتناول كل موجود بمعنى الوجود
لا غير وتصحيحه انه لم يوضع بازاء السواد او البياض فانه لو نسي معناه بانه السواد او البياض او غيره لخطا

لغة وقوله اختلافها وتغايرها ترادف بمعنى وان كان الاختلاف في عرف الاصوليين اخص من التغاير لاستلزامه التغاير
من غير عكس وان اراد الثاني امكن تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معاني بطريق المجاز للتعدد في الخارج
بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا ولانه تعالى من معنى متحد يشترك
فيه افراد العام ليصح شموله اياها وهو معنى قولنا افراد العام متفقة في الحدود وذلك كلفظة مسلمين مثلا
لانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد
غير اسلام عمرو وان كان متحدا حقيقة سماه معاني بطريق المجاز تيسيرا ما ذكر في هذا التاويل ايضا لما ذكرنا في
التحقيق ولكن كان ينبغي ان يقول والمعاني بالواو التي هي لمطلق الجمع ليصح هذا التاويل ويصير تقديره كلامه
العام ما يتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذي به صارت متفقة ولكنه سماه معاني مجازا وهذا هو
تفسير العام عندنا ايضا قال شمس الائمة وهكذا رايت في بعض النسخ مركبا اي بالواو ولكن قوله او في
هذا التاويل لا ولا احد الشيئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التاويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد
فلهذا قال والصحيح انه سهو هذا معنى كلام الشيخ وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معاني مختلفة مثلا
يلزم القول بعموم المعاني وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد لكن اختار صدر الاسلام ابو اليسر ذكر
في اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعاني لم يرد عموم المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن يحتمل انه اراد به
من الاسماء او المعاني ما ينتظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال
الحركات تعم الحركات كلها وهي المعاني فحمل المعاني على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ
الواحد معاني مختلفة بمعنى عم منها كما في قولنا المعاني والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة
لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشرنا
اليه الا ترى ان الشيء يتناول المعاني المختلفة بمعنى الوجود كما يتناول الاعيان بمعنى واحد وما يتناول
المعاني بمعنى يعمها فيصح قوله او المعاني ويكون حدا متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف
الا لقسم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فحينئذ يتناولها وعن هذا
قيل في تحديد العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابي بكر الجصاص يدل على هذا
العام فانهم ولا يلزم ما ذكرنا القول بعموم المعاني لان العموم وصف للشمل لا للمشتمل عليه اذ العام نعت على
معنى الشامل كما في قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل
هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق فاما المعنى اذا شمل اشياء
من غير ان يدل لفظ على الشمول كمعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو محل الخلاف
فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك
الباب في شيء ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف
بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ لانا نقول يحترز عنه بوصف المعنى بالعموم حقيقة
انه ذكر ان اطلاق لفظ العموم حقيقة في المعاني كما هو في الالفاظ فقال لعمهم الخصب باعتبار المعنى

العام معنى واحد / شامل للافراد

ان يكون هناك لفظ كذا ذكره شمس الائمة قوله واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة
والصيغة مشترك فيها وقوله احتمل لان الى الوضع عرف ذلك بورود التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ
ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمراد بحيث الارادة وقوله من المعاني او الاسماء بيع الى
عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم فليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين
ايضا كالقرء ولهذا قيل هو ما وضع اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما
مختلفان فاحترز بالموضوعة لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعا اولا عن المنقول
وبقوله من حيث هما مختلفان عن مثل الشيء فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها
مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد وقوله او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني بمعناه او المسميات
المختلفة المعاني باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يجمعها بخلاف العام فانه قد يشتمل المسميات المختلفة المعاني
لكن لا باختلافها وقد انها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا واعلم انه ذكر كلمة او في التقسيمين كان يؤدي الى تقسيم الحد وهو اطل
لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود دون تقسيم الحد فهو جائز لعدم
الاختلال في التعريف ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود دون الحد وهو تقسيم الحد كما
لو قيل الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل الجسم
يتركب من جوهرين او ما تركب ايضا ذلك انه يكون تقسيما للحد لعدم دخولها تحت لفظ من الفاظ الحد
فقوله او اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولها تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون
معناه المشترك ما احتمل واحدا من مفهومات اللفظ كما في قوله في تحديد العام لفظا او معنى تقسيم
للمحدود لدخولها تحت قوله ينتظم وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء او على معنى مع كما في قوله
بحر فالان في العلوم على صغر سنه اي مع والعامل فيه الفعل المقدر في الظرف ومحل الظرف النصب
على الصفة للاسماء واللام في المعاني بدل من الاضافة وتقدير الكلام احتمل شيئا استقر من الاسماء
مختلفة معانيها وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط والعامل فيه احتمل واللام في
الجملة بدل من الاضافة والتقدير احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد
من المعاني او الاسماء اي واحد من مفهوماته ومراده تمييز والضمير في به راجع الى اللفظ ثم
المراد من المعاني ان كان مفهومات اللفظ فالمراد من الاسماء والالفاظ الدالة عليها ولهذا قال
شمس الائمة الكردري ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب
فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك
المعاني وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل والظاهر فالمراد من الاسماء المسميات
المسميات اي الاعيان وان العين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعض من
الاسماء ونظير المشترك في المعاني لا احد وللاظهار والستر والنهل للري والعطش ولفظ
بان بمعنى انفصل وظهر وبعد وقوله من الاسماء قيل تعلق بالقرائن مثل القرء الذي هو بمعنى الحيض

والطهر فانه من اسماء الحامض وهو المشترك دون القرء الذي بمعنى الجمع والاستقبال والا وجد ان تعلق
بالمجموع اي هذه النظائر من الاسماء لا من المعاني كما بينا قوله وغير ذلك فانه اسم ايضا للدينار والمال
النقد والجاسوس والديدبان والمطر الذي لا يقلع وولد البقر الوحشي وخيار الشيء ونفس الشيء ولهذا يقال هو بعينه
والناس القليل يقال بلد قليل العين اي قليل الناس وما عين بمعنى من هو وما بالعراق بها النسات بحاله
من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعيب في الجلد يقال في الجلد عين وافاد ذلك لفظ مثل في
المرلى كما اشير ثم عطفه على مفهومات العين فيستقيم المعنى اذا ورد الكلام من الشيئين قد تكون
على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضد فقد لا يكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان
اللفظ اذا دل على الشيء لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم الاخر الاخرى
انه لا يشمل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد مثل النظيرين وبين الاشتراك في
النوعين جميعا ثم ما بين ان لا عموم للمشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو المولى توضيحا
لما ادعاه اذ هو اشكل لانه على استثناء العموم لان احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك سنبينه
والطهر لعدم الاجتماع ولا يلي العموم واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار
بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك لان الاشتراك يخل بالفهم حتى
السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما لهيبة المتكلم او للاستنكاف
من السؤال فيحمل على غير المراد فيقع في الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير
وربما نقل المشترك لاعظم من نوع الاخلال بحصول اللفظ المشترك وكذا في نقل الاخر
يحتاج الى تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تطويلا بالمشترك عبثا ولانه ربما ظن ان السامع
تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا
وارادة حيرا او شيئا اخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر المستحق فهذا يقتضي امتناع الوضع
وشيئا اسم جامع لكن وقوعه لما اوردناه اقتضاء المرجوحية وهو المعني بكونه غير اصل ونحو ما
ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما خاصا اخر فيصير اللفظ المشترك مرادفا لذلك المعنى من
غير عكس لكنه انما وقع اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم
واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد استهر في قوم وضعه لمعنى اخر واستهر في اخرين ثم تراضع
الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى ووضعه اخر لاخر ثم اشتهر
كلاهما بين الاقوام او للقصد الى تعريف الشيء لغيره مجملا غير مفصل اذ هو مقصود في بعض الاحوال
كالتفصيل في عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه كيف اجمل عليا الكافر الذي
سأله عن رسول الله عم وقت ذهابهما الى الغار وقال من هو فقال هو رجل يهديني السبيل
وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال المتشابه فيلزم
مما ذكرنا ان لا يدل على كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سنذكر واعلم ان النزاع فيما اذا اريد

هو كل واحد من العشرة لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متناه فيه فالفرق بينهما ثابت اذ من شرط الادراك
المطلوب ان يكون من البيان الحد والمرتد ولكن ثمانا فلا عن المجموع من حيث هو مجموع ويتضح الفرق
بان في اعتبار الجملة يصير كل واحد من العشرة جزء المعنى وبعد هذا الاعتبار يصير كل واحد
كانه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو قلت كل من دخل دارى فله درهم يستحق كل واحد درهما ولو
قلت جميع من دخل دارى فله درهم يستحق جميع الداخلين درهما واحدا واذا عرفت هذا فاعلم
انه يجوز عند الشافعي وابي بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم
ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينها كاستعمال العين
في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معا واستعمال افعل في الامر والتهديد
عليه لانه يمتنع الجمع بينهما الا ان عند الشافعي وابي بكر من تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد
معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقلاني لا يجب لانه انما عند ما نحن
فيه متوقف الحقيقة ويمتنع حمله عليهما وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة وعند
اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يصح
ذلك حقيقة ولا مجازا الا من جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السماوات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فقد اريد بالسجود
وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لان سجود الناس هو وضع الجبهة وغير سجود الدواب وهو
والاصل في الاطلاق الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير من
الناس بالسجود دون من حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع وقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان لان الصلوة من الله تعالى الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار ومع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق
المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احد
فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم
الجزء وفيه تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة
واما العامة فقالوا لو جاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل مريدا لاحد
مفهوميه خاصة ضرورة كونه مريدا لها غير مريد اياه ايضا لاستعماله في المفهوم الاخر المستلزم
لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد وتوضيحه
ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتسيها شخصان كل واحد منهما لها
في زمان واحد فكذا لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه
ويدل على المفهوم الاخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من
مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالته على المجموع من حيث هو مجموع وقد انتفينا انه ليس كذلك

ولانه لا يحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا ليميز افراد مفهوميه فانه لو تعذر لا يحصل التمييز ولا يتعرف
الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما من كل وجه واما تمسكهم بالاية الاولى فضعيف لان المراد من
السجود هو الخشوع والانقياد على ما يليق بنوعه الجمع فلا يختلف المعنى الا وجدان ويؤيده قوله تعالى ولكن من ينقع يفعل
نصير بل عليه يسجد اهل الكفر ويسجد له كثير من الناس هو طاعة وعبادة ويكون يسجد اهل الكفر الانقياد
والخضوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ وكذا تمسكهم بالاية الثانية لان المراد من الصلوة
العناية باظهار الشرف فيعم الرحمة والاستغفار وتقدير الاية ان الله يصلي والملائكة يصلون
واما قولهم يجوز ذلك تسمية مجازا الجزء باسم الكل فقاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز اذا
كان الجزء مستلزما للكل من حيث هو جزء الكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات
مستلزمة له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان الينبوع
من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا العكس وكيف يستلزم
اتصال له بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لانه كونه من مفهومات العين يستلزم
كون الثاني مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة توجب للمجاز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة لان المجاز ذكر
الملزوم وارادة اللازم وقيل انه يعم في النفي دون الاثبات كما تكون النكرة في النفي عامة ان كل واحد منهما بينا ولو حلف لا يكلم
غير عين وقيل لا يعم فيه ايضا لما ذكرنا والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها في النفي انما ثبت ضرورة صدق خبره لا
من حيث اللفظ ومثل تلك الضرورة لم توجد في المشترك فانك لو قلت ما رأيت عينا واردت به الينبوع دون الباصرة
ومفهومه لكنت صادقا وان تعم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلا لانك لو رأيت واحدا لم يكن صادقا
من اليه حيث يتناول بمعنيه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي وذلك ليس لو بوجه في موضع النفي بل
لان المعنى الذي دعاه الى الثمنين هو بعضه اياهم غير مختلف فيهما فلا يتحقق فيه الاشتراك اللفظي في هذا الحكم
بمنزلة العام فان اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد هو صفة الوجود فكان منتظما للكل
كذا هنا هكذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه وما يليه القول الوارد في المبسوط وشرح الجامع قوله
ومنها القسم المجمل انما ذكر هذا لان بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها وجعل كل
كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه وجعل المشترك من انواع المجمل
وجعل المجمل مما يعرف بالتأمل في القرائن اذا المذهب عنده ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان
يعلمه الراسخ في العلم فالمصنف نفى ذلك وفرق بينهما كما ذكرنا سمعت من شيخي قال قلت هذا التقسيم معمول
به الا حين موافق للكتاب وهو قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات فمن اين وقع هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب التي ذكرتموها قلت كم من شيء
يترآى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانعم النظر ان الاقسام المذكورة
هل هي موجودة في الكتاب اولا فاذا وجدتها فلا بد من القول بها اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه
عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتض لنفس الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضي ذلك لان قوله تعالى

منه آيات محكمات لمعناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر اي وآيات
وتقديره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على
ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من حرف الحصر وهو العطف كقولك زيد شاعر وكاتب او النفي او الاستثنا
كقولك ما زيد الا شاعر او بطريق تعريف المسند او التقديم كقولك تميمي انا في هذا المقام شرع
ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مشتركات وآيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول
الحصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات وايضا يجب
ان القسم تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا يحتاج الى البيان
والمتشابه لا يرجى بيانه في الدنيا ان يكون ثمة قسم اخر يتوقف على بيان الرسول ليصح اسناد البيان اليه
في قوله تعالى لتبين للناس فثبت انه ليس منحصرا على القسمين ولقائل ان يقول ليس المراد من البيان
ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه امر بتبليغ ما انزل اليه والبيان الذي
اضيف اليه جميع ما نزل ليس الا التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض ما نزل لا لكله والاولى
ان يقال ان في الكتاب قسما يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والمتشابه لا يرجى
بيانه والمحكم لا يتوقف معرفة معناه على البيان فثبت انه لم تنحصر على القسمين وحاصله حسن ترجيع
الى ما ذكرته اولا ويمكن بيان الفرق من وجهين احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه
بالتامل في معناه لغة من غير بيان اخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من المجمل
دون الاول كما زعم المخالف والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتامل من غير بيان
فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا
مع كونه مجملا وعلى الثاني لا يسمى مشتركا اصلا والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف
يشير الى الوجه الثاني ادخل هذا القسم في حد المشترك ولو لم يجعل هذا القسم من المشترك لكان الحد
مانعا والباء في بالتامل للاستعانة وفي برجحان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك ولغة تمييز للمعنى
في قوله معنى الكلام من باب ملأ الاناء عسلا وقوله لغة بعد تمييز عن النسبة ونظيره ما يحتمل الادراك
بالتامل في معناه لغة قوله تعالى ثلاثة قروء فان اصحابنا تاملوا في معنى القرء فوجدوه دالا على
الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل
بالحيض اذ الطهر هو الاصل وتاملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك في
الحمل على الحيض فحملوه عليه ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو
الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع قوله لمعنى زائد ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهي بنفسها
ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فانها الدعاء او تحريك الصلوين وليس ذلك
بمراد بنفسه اولا انسداد باب الترجيح لغة كالتامل للعطشان والريان والعزيز للصبح والليل
وكما لو اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية

لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعماله لا يمكن لتنافيهما جمعا في الخطاب لاختلاف
المعنى لان الاعلى منعم والاسفل منعم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من
يقصد الاعلى بالوصية مجازاة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على
مراد الموصي وربما يؤدي التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية وقال زفر رحمه الله ان
الوصية للفريقين وجعله قياسا على ما لو حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل
ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الايصاء مختلف واما المقصود في اليمين فلا يختلف فيمكن
ان يجعل كلاهما مجازا عن احدهما بالنظر الى الحاجة المقصود دون تعميم باعتبار عموم المجاز وعن ابي يوسف
رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالي الذين اعتقوه لان شكر المنعم واجب والانعام
مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى وفي الجواب ان هذا الوجه لا يدخل في الحكم ولا يصح
اعتباره في الحكم وعن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلحوا على احد صح لان الجهالة تزول به كما في بيع
الافراد لاحد هذين كذا في جامع المصنف وشمس الائمة والحاصل ان المجمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا
كالصلوة والزكوة والربوا وما له ظهور من وجه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح فان ظاهره ان المتكلم
اراد معنا او ذاك ولم يرد شيئا اخر ولكنه مجمل في تعيين الارادة من المعنيين وقوله لمعنى زائد ثبت شرعا
اشارة الى القسم الاول وقوله اولا انسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثاني قوله واما المأول فكذا
قيد بقوله من المشترك وبغالب الراي وبما لا يشتبه بالاول فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشترك
والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا اذا زال الاشكال او الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد
والقياس يسمى مأولا وذكر في السوحة(?) بعد ما ذكر المأول وتفسيره كما فسره الشيخ ههنا وكذا المراد من الكلام
متى خفي لدقة فاتضح بالراي كان مأولا وقال صدر الاسلام ابو اليسر المأول اسم لمشترك يتناول بعض ما
دخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه ثبت بما ذكرنا ان التقييد بالمشترك ليس بلازم فعلى هذا يكون المراد
قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الراي ما يوجب الظن فيكون تقدير الكلام المأول ما
ترجح مما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني فقوله ما ترجح بعض وجوهه بمنزلة الجنس يدخل فيه المشترك وقوله
بدليل ظني احتراز عنه وقوله مما فيه خفاء ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس
الائمة رحمه الله المشترك فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المشترك والاولى ان يجعل
قوله من المشترك زائدا لا اعتبار بما فيه خفاء او يجعل بمعنى المحتمل اي المأول ما ترجح من اللفظ المحتمل
بعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر وان سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذي سبق
ذكره فان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وقيل في حد المأول هو اعتبار احتمال يعضده
دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ثم قيل انما دخل المأول في اقسام النظم
لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لا الى الدليل الذي رجح وهذا كان الحكم
في المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان غير على النص مضافا الى العلة

خلاف المشترك فان التفسير الاحق مثل نوع القرب يجوز اضافة الحكم الى المفسر ومراد المجمل اذا لحقه البيان
بخبر الواحد يكون قطعيا لا ظنيا بل ان كان بخبر الواحد لا يوجب الحكم بل يبقى ظنيا لان تفسير البيان مضاف الحكم
الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد لا يحتمل خبر الواحد وهو لم يعم اذا اثبت هذا او نقلت هذا فقد
عرفت عما قيل ان هذا التحقيق بانا نقول لم تعد الى انجبر التعلق بفرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا فان
الضعيف انما هو له بالاول من اقسام النظم الطريق الذي ذكره المشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض
المشترك بالرأي فلا يستقيم فيما اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأي لانها اذا احتمل الظاهر المراد على
محتمله بدليل ظني لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الا ان يجعل نوعا من المشترك قبل الايمان ثم
المصنف وفيه تعسف واما قوله بالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كما
لما ذكره لان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف لكونه ظنيا مثل العام وكيف ثبت به الفرضية فانها لا
تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فان خبر الواحد لا تثبت به الفرضية وان كان قطعي الدلالة ولذا بالعام
المخصوص وان كان قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأي الذي هو ظني وبين معرفة
المراد من المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة ففاسد لانا لا نسلم انها فرضية بل هي
واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره
صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل كقراءة الفاتحة حتى يجب سجود السهو
بتركها ولكن لا تفسد الصلاة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها
بحيث يكفر جاحدها او يضلل فلا الا ترى ان الاكراه لا صح وربما لا يكفر بانكار فرضيتها لم يكفر ابن عباس
بانكار قريبا التقديم لحوق البيان باية الربوا للاشياء الستة ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالربع
مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاث
اصابع والشافعي بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف ثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي نحو يه
بيانا تشبيه اوليته لضم [illegible] اذا رجعته وصرفته [illegible] التاويل صار ذلك عاقبة الاحتمال اي احتمال اللفظ
اياه قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من تبين صدقه وظهور صحة ما نطق به من
الوعد والوعيد قوله وليس هذا كالمجمل اي ليس المؤول على التفسير الذي قلنا كالمجمل الذي عرف معناه ببيان
المجمل فان ذلك مفسر وليس بمؤول قيل وكذا الظاهر والنص او المشكل او غيرها اذا لحقه بيان قاطع فهو
لا مؤول فلا يكون ما ذكر مختصا بالمجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتاويل لان الحديث
المذكور يقتضي حرمة تفسير القران بالرأي كما لوحت واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معاني
القران بالرأي يقتضي الجواز ولا بد من التوفيق فرقوا بينهما وقالوا النهي وارد على التفسير دون
التاويل ثم اختلفوا في الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم
الصحابة رضي الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأي والتاويل هو تبيين
ما يحتمله اللفظ من المعاني ولهذا قيل التفسير للصحابة والتاويل للفقهاء وقيل التفسير ما يقطع لا يحتمل

الا وجها واحدا والتاويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الادلة
وقال الشيخ ابو منصور التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على
المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي
وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يأمن ان يكون كذبا فاما التاويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي
دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا او كذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول ثم لا يكون شهادة
على الله تعالى كذا في شرح التاويلات فالمصنف اختار قول الشيخ ابي منصور قوله لما هو [illegible]
مدار تركيب الفسر يدل على الكشف لما ذكر ومنه يقال سفرت المرأة اي كشفت ومنه السفير
لانه يكشف مراد الغير وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق الرجال
فيكون هذا اللفظ اي التفسير مقلوبا من التسفير ومعناهما واحد وهو الكشف والاظهار على وجه
لا شبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجذب وجبذ وطمس وطلس الا انه قيل التسفير
كشف الظاهر كما ذكرنا والتفسير كشف الباطن ومنه التفسرة للقارورة التي يؤتى بها عند الطبيب
لانها تكشف عن باطن العليل فسمي كشف المعاني تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ قوله وهذا معنى قول
النبي عم اي ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلا شبهة هو المراد من التفسير المذكور في الحديث
وقوله عم فليتبوأ امر بمعنى الخبر اي فقد تبوأ اي اتخذ النار منزلا [illegible] والباء
للاستعانة والضمير في فيه راجع الى الحاصل بالنار ويدل [illegible] اي حكم بان ما صرفت اللفظ اليه
واجتهدت في استخراجه هو مراد الله تعالى قوله هذا اي الحديث اظن قولهم لما ذكر وما روي عن ابي
حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب اراد به في حق العمل اي يجوز له العمل على ما اداه اليه اجتهاده وتوجه
عليه وان كان مخطئا عند الله او اراد ان كل مجتهد مصيب في المقدمات ولكنه يقع في الخطأ بعد ذلك
ان اصاب الحق فيرد قوله الظاهر اسم لكذا المراد من الظاهر هو المصطلح اي الشيء الذي يسمى
ظاهرا في اصطلاح الاصوليين ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه
اذ الاول بمنزلة العلم فلا يراعى فيه المعنى وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره
احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره قوله واما النص فكذا اعلم
ان اكثر متقدمي شارحي هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار
نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص [illegible]
مثلا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق
ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام اذا
سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور ووضوح بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كان رجحان النص على الظاهر
على اشارة وقالوا والى هذا اشار المصنف بقوله بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة وبقوله فازداد
وضوحا على الاول بان قصد به وسيق له قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب [illegible]

قوله وليس ازديا د وضوح النص الى هذا الكلام حسن مواقع للتحديد المذكور في هذا الكتاب ... منتخب

الائمة وذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى ما تحقق انهما فهذا وعجما ظاهر يعرف المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ايضا ورايت في نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا في اصول الفقه الظاهر اسم لما ظهر المراد منه للسامع من غير تامل لتحكيم ولا احالة ونظيره من الشرعيات قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى الزانية والزاني وذكر الشيخ الامام الاجل ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد وكالنهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فيتنبه اذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والا يرى ان احدا من الاصوليين لم يذكر في تعريف الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل فلس ازديا د وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى فانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يحصل بينهما لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبر المتواتر في الظهور بجواز ان يثبت لاحدهما مزية على الاخر بالشهرة او بالتواتر وغيرهما من المعاني الزائدة بل بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالبيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى تماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بل قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا يعرف بما ذكرنا ما قال شمس الائمة واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا واليه اشار القاضي الامام في اثناء كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام وقال الامام اللامشي النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى واحل الله البيع نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة واما قوله بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو المقصود للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل يفهم بالقرينة التي تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة تصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر فقال المانسطة تنقل آنه ... المنعقد بالمنحة

اطلاق

لقرينة شهر

ظ غير

كربتها التي من النساء قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في اية التحريم وقيل ما ذهابا الى الصفة لان ما سؤال عن الصفة كما ان من سؤال عن الذات وان الاناث من العقلاء تجري مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم مثنى وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغتها وعدلها عن تكررها وهي نكرات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع ومحلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغاير جائز ظاهر في الاطلاق الوجه في الاباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق كونها حرة بنا في صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال تعالى ولقد كرمنا بني ادم وصيرورتها موطوءة ممتهنة للماء المهين بنا في التكريم الا انه ابيح لضرورة على ما عرف ففي قوله الاطلاق اشارة الى الحل الذي هو ضد الحرمة الضمير في لانه للشان وقصره اي قصد العدد بالسوق وارد اذ هذا الكلام وهو قوله تعالى فانكحوا الا قوله رباع وضوحا على الاول وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله وحكم الاول وهو الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذا الثاني وهو النص عاما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضي ابو زيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله الظاهر يوجب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك فلا يحكم النص به وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو مبني على ان العام الخالي عن قرينة الخصوص يوجب العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص في الجملة فكذا كل حقيقة تحتمل المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميزان وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لان الباطني عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب لا بالاعلاق والتكليف لا باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفراش الذي هو دليل الاعلاق والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل وستاتي بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى وذكر الغزالي في المستصفى الظاهر هو الذي يحتمل التاويل والنص هو الذي لا يحتمله ثم قال النص يطلق على ثلاثة اوجه في عرف العلماء على ثلاثة اوجه الاول ما اطلقه الشافعي فانه سمى الظاهر نصا وهو منطبق على اللغة ولا مانع في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور بقول

العرف نصت الطبخة انها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا احد حد الظاهر وهو اللفظ الذي
يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع نحو الاضافة الى ذلك المعنى لغالب ظاهر وحد النص الثاني
وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص
في معناه لا يحتمل شيئا اخر فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى
معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى
هذا حد اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى هو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون
اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد الثالث
التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال معتبر يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل
فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا
وبالوضع الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا حجر في اطلاق النص
على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهر ابعد فظهر
بهذا ان موجب الظاهر والنص مع التفسير الذي اختاره شيخنا قطعي عند اصحاب
الشافعي فانما على التفسير الذي اختاره فقطعي كالمفسر وقوله الا ان هذا اي النص
استثنا منقطع من المساواة التي دل عليها قوله وكذا الثاني فيكون معنى لكن اولى منه اي من الظاهر
لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العكس
لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس وذلك انه لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر
لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه ونظير التعارض
بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات مقتضى
بعمومه واطلاقه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار العدد على الاربع
فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومن السنة قوله عم لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب مع قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر
في نفي الجواز عام في كل صلوة لان لا لنفي الجنس هنا ولصلوة المقتدي والمنفرد
والثاني نص لانه اشد وضوحا في افادة معناه من الاول لان استعمال لا لنفي الفضيلة
واستعمال العام في بعض مفهوماته شائع ذائع فيتعارضان في حق المقتدي فيحمل النص
ويحمل الاول على المنفرد او على نفي الفضيلة قوله واما المفسر فما ازداد اي فكلام ازداد
وضوحا على النص لان احتمال التاويل منقطع عنه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه وسر كان
ذلك الوضوح بسبب معنى في النص بان كان اي النص مجملا او من تسامح في العبارة لان النص
لا يكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا وقوله بان كان مجملا

فيحمل الاول على المجاز
والمفسر يحمل الثاني على
الثاني اشد وضوحا منه

المجمل لا يصير مفسرا
بخبر الواحد

مراد من قوله بمعنى في النص تكرير العامل للتحقيق بيان قاطع احترازا عما ليس بقاطع نحو ان يرد دلالة خبر
يصير المجمل مفسرا بخبر الواحد ان لم يكن قطعي الدلالة ولا جائيا بعد احتماله وان كان قطعي الثبوت
بل هو بعد في حيز التاويل وان كان خرج عن حيز الاجمال ولهذا قال فانسد به باب التاويل فحجة
لقوله بيان قاطع اي بيان قاطع لا يحتمل الكلام التاويل بعد لحوقه به او كان النص اي اللفظ
عاما وهو بيان لقوله بغير معنى في النص ومن حقه ان يعاد حرف الجر فيقال
او بان كان عاما الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه وحاصله
ان البيان كما يلحق الكلام للتفسير يلحق به للتاكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى
في نفس الكلام وهو الاجمال واما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لا معنى في الكلام لان ظاهر
في افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما يثبت بارادة
المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال وقيل معنى قوله بمعنى في النص ان البيان
يكون متصلا به كما في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه
الخير منوعا فتفسير الهلوع الذي كان مجملا بيان متصل به سئل احمد بن يحيى ما الهلوع فقال
قد فسره الله تعالى ولا يكون تفسير ابين من تفسيره وهو الذي اذا ناله شر اظهر شدة الجزع
واذا ناله خير بخل به ومنعه الناس وكما في النظير المذكور في الكتاب ومعنى قوله بحكم
ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكوة ثبت تفسيرهما بالسنة
النبي عم وافعاله لا ببيان متصل به فالمثال المذكور في الكتاب على التفسير الاول من القسم الثاني وعلى
التفسير الثاني من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك فالهلوع على التفسيرين
من القسم الاول قوله جمع اي صيغة عام اي معنى وانما ذكرهما لان صيغة الجمع قد يسلب عنها
معنى العموم بدخول اللام كما في قوله لا اتزوج النساء وقد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما في
قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم قيل المراد جبريل عم ويصلح هذا المثال نظيرا للانواع
الاربعة لان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر في سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا
على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار
لا يحتمل النسخ فيكون محكما وحكمه الايجاب قطعا ومن الاختلافات فيه لا احد من اهل العلم قوله
بلا احتمال تخصيص وتاويل اشارة الى رجحانه على النص والمصنف في شرح التقويم وحكمه
اعتقاد ما في النص لانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة قال شمس الائمة
مثاله ما قال علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت للنكاح
ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا
يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص عليه فكان المفسر كان صيغة
لا نكاحا ومن نظير التعارض بينهما قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عم

اي على التفسير الاول من
القسم الاول وعلى التفسير
الثاني من القسم الثاني

المشابهة بنفسها لوقفة كما في المتلو وقال لان الاول مشترك في مفهومه نصا ونصا لكنه يحتمل التأويل وان لم
يستعمل للوقف وانما الاحتمال يكون المفسر اشرح وتحمل الاول على انه ولكن الاولى ان يحمل هذا النظير
نظيرا للظاهر مع النص والمفسر لاجل اينا الى الاعتبار لان زيادة الوضوح لا للشرح الا انه اي
المفسر يحتمل النسخ اي في نفس الامر لا هنا انما انه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ
ويعني به المعنى العام بالاتفاق لانه يؤدي حينئذ الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى
فاما اللفظ فيجوز ان يجري عليه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم
بجواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل الاستثناء فان
ابليس استثني من بعد قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم لكن النسخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع
بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يشترط الاتصال
فاذا ازداد اي المفسر قوة واحكم المراد به البناء يتعلق بالازدياد وهو ضمن احكم معنى امتنع او استغني
اي امتنع المعنى الذي اراد المفسر عن النسخ والتبديل وربما مترادفان ههنا سمي محكما نظيره ما ذكرنا انه
يدل من كون الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وبكونه غير قابل للنسخ لتسمى محكما وهو قول عامة
الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها
واحدا وقيل هو ما يتابع العقل ما انه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه ومنهم مراده
هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على اضداده وقيل هو ما فيه
الفرائض والحدود وقيل ما فيه الحلال والحرام والاصح هو الاول لانه ماخوذ مما يدل على انه لا يقبل النسخ
فقال بناء محكم اي مامون الانتقاض واحكمت الصنعة اي امنت نقضها وتبديلها وقيل هو ماخوذ
من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته قال الشاعر ابني حنيفة احكموا سفهاءكم اني اخاف عليكم ان اغضبا
ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه عن العثار والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن ان يرد عليه النسخ
والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اي الاصل الذي يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد
وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها للحج وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل
ولا احتمال النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الائمة ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان
لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم
وتسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي عم ويسمى هذا محكما لغيره قوله تقابل
هذه الوجوه وانما اختار لفظ المقابلة الذي هو اعم من التضاد الذي ذكره غيره ليمكنه بيان تحقق
المقابلة وثانية للخلاف بقوله لعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ما ورد على غيره فلانه
له جواب ضعيف لا يقبله السائل قوله ما اشتبه معناه وخفي مراده قيل ما اشتبه معناه من حيث
اللغة وخفي مراده اي الحكم الشرعي كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية
اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما والاشبه انهما يتباينان

في معنى منزلة المراد بين قوله لم يذكر الاول في المختصر ثم التقويم يعارض غير الصيغة اي
خفي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان اية السرقة ظاهرة في كل سارق
لم يعرف باسم آخر لكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان
بهما واختلاف الاسامي يدل على اختلاف المعاني فبعدهما بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا
خفيت الاية في حقهما وقوله لا ينال الا بالطلب تاكيد وبيان لقوله وذلك اي الخفي مثل الطرار
والنباش فيه تسامح لانهما ليسا خفيين بل اية السرقة خفية في حقهما وبطلبها يحصل المقصود وهو
المعنى لم تثبت للشيخ له جانب اللفظ والاولى ان يقال وذلك مثل اية السرقة في حق الطرار والنباش
كما ذكر في شرح التقويم وعني في نصابه تبعهم ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض الذي صارت
الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد وذكر شمس الائمة انه يعارض في
الصيغة مكان قول المصنف لعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفاء في الصيغة وهو العارض
مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكر الشيخ وقيل المراد
من الصيغة في كلام المصنف نظم الاية والمراد منها في كلام شمس الائمة صيغة الطرار
والنباش مثلا فلا اختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول قوله ثم المشكل وهو الداخل
في تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخفاء وفوقه المشكل وقوله
وهو الداخل في اشكاله اشارة الى ما اختاره شمس الائمة ان المشكل ماخوذ من قولهم اشكل
علي كذا اي دخل في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال
وقال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لرقة المعنى في نفسه
لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء
لا يهتدون الى التفرقة بينهما قوله وهذا الغموض في المعنى اي الاشكال انما يقع لغموض في المعنى
قيل نظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر
بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا والفم والانف
شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما باعتبار
هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا
من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما
حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او الكحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه
ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان نحا وزعنا القرحة تاملنا فيه فوجدناه خارجا
للتعذر كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى فليس كايصاله الى
داخل الفم والانف حرج فينتفي اخلاله الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب
قلت هذا معنى فيه لطيف الا ان ما ذكره لا يصلح نظيرا للمشكل لان المشكل ما كان

نفسه اشتباها وليس ما ذكروه كذلك لان معنى النظر لغة وشرعا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الغم
والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظاير الخفي لا من نظاير المشكل
وذكر شمس الائمة الكردري ان من نظايره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد من ان يوجد
كل ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا
فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم ينل حنث
من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا قلت ومثله
قولهم من قرأ يس يريد بها وجه الله تعالى غفر الله له واعطي من الاجر كانما قرأ القرآن اثنتي عشرة
مرة وفي رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه
ايضا فبعد التامل عرف ان معناه فكانما قرأ القرآن عشر مرات او اثنتي عشرة مرة بدونها
لا معها ومن نظايره قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف
او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف لقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان
في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى واما نظيره الاستعارة البديعة فقوله تعالى
قوارير من فضة فالقوارير لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة
صفة كمال وهي نفاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشف وللقارورة
صفة كمال ايضا وهي الصفاء والشف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التامل ان
المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير
وشفيفها وقوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب وللصب دوام ولا يكون له شدة وللسوط
عكسه فاستعير الصب للدوام والسوط للشدة اي انزل عليهم عذابا شديدا دائما وقيل ذكر
الصب اشارة الى انه من السماء اي من عند الله وذكر السوط اشارة الى ان ما احل بهم في
الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الآخرة كالسوط اذا قيس الى سائر ما يعذب
به وقوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فاللباس لا يذاق ولكنه يستعمل ظاهرا ولا اثر
له في الباطن والاذاقة اثرها في الباطن ولا شمول لها فاستعيرت الاذاقة لما يصل من اثر
الضرر الى الباطن واللباس للشمول فكانه قيل فاذاقهم ما غشيهم من الجوع اي اثره واصل الى
بواطنهم مع كونه شاملا لظواهرهم وبيان النظاير الاول منقول من العلامة شمس الائمة الكردري واعلم
ان معنى الطلب والتامل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جميعها فيضبطها ثم يتامل في استخراج
المراد منها كما اذا نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب
ثم تامل فيها فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله
تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده دالا على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر
مشتملة عليها والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير مشتملة ولا ثالث لهما ثم تامل فيهما فوجد

المعنى الثاني لفساده في المعنى الاول فظهر المراد وتعين عليه الثاني قوله ثم المجمل اي بعد المشكل المجمل
ومعناه مرتبة لانه المبالغة بيان اذ فوق درجات الخفاء الى كان كل ما بعده اعلى رتبة منه في الخفاء
ما ازدحمت فيه المعاني اي تدافعت بمعنى يدفع كل واحد منها الآخر لانه شامل معاني متكثرة وقوله المعاني
ليست بشرط بل لو كان ... لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب
الترجيح كما مر والمراد من المعنى هاهنا مفهوم اللفظ والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني
تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان التوارد
هاهنا اعم منه في المشترك لاختصاص المشترك باعتبار الوضع فقط وهاهنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه
من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذه الاقسام الثلاثة انواع المجمل نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع
قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة
الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما في القسم الاخير تواردت المعاني
باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني
زائد في التحديد اذ يكفيه ان تقول هو ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا باستفسار كما قال الامام فخر
ولا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكن احتمل
البيان وقيل الآخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترن به قلت ما حصل المقصود وهو فهم المعنى المختصر
في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه واعلم ان البيان اللاحق بالمجمل قد يكون بيانا شافيا ويصير المجمل مفسرا به
كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف ويصير المجمل به مشكلا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء
الستة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان قد
يحتاج فيه الى الطلب والتامل لان المجمل بمثل هذا البيان يخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال على الاول
وعلى ما ذكرنا اشار القاضي الامام ابو زيد في التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم المفسر او الظاهر
حسب اقتران البيان به فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال لا بد فيه من الاستفسار اولا
ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب والتامل ولهذا قدم نظير المجمل الذي يحتاج
الى الطلب والتامل بعد البيان وهو الربوا على المجمل الذي لم يحتج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة
وبيان ما قلنا انه يصير مشكلا بعد البيان لان الربوا اجالة اسم جنس محلى بالالف واللام فيستغرق
جميع انواعه والنبي عم بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقي الحكم فيما وراء الستة غير
معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون بطلانه سواه الا انه لما احتمل الوقوف في ما وراءها بالتامل
والوقوف على المعنى المؤثر صار مشكلا فيه ايضا فصار تقدير الكلام لا بد من ان يرجع الى الاستفسار
في كل انواعه ثم الطلب والتامل في البعض وقيل معنى الطلب طلب المعنى المؤثر والتامل في ان ذلك المثل
في صلاحيته للتعدية ولا يظهر ان المراد هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء كما في المشكل مع
ما يدرك بمعاني اللغة حال الفاضل مطلق الزيادة التي يدل عليه لفظ الربوا وكذا الدعاء والنماء اللذان

يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لو سمينا مرادين بنقيض ونقلت هذه الالفاظ الى معان اخر بقرينة
اما مع رعاية المعنى اللغوي او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول القطع براى
بالاعتراف اثره فلا يوقف عليه الا بعد الاستفسار وذكر في التنبيه واتى على مثال رجل غاب عن بلدته
ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهلها فتلك البلدة بالتامل فيه بل الرجوع الى اهل بلدته حتى لو شهد لاجل
للقاضي يقضي بشهادته … الا بالرجوع الى اهل بلدته لتعرف حاله فان طريق دركه
متوهم اي مرجو من جهة المجاز وطريق درك المشكل قائم اي ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتامل
في مواضع اللغة **قوله** الا التسليم استثناء منقطع من لا طريق ثم يقبل الاصابة اي بقيل يوم القيامة فان
المتشابهات تنكشف يوم القيامة وهذا اي ما ذكرنا من تفسير المتشابه هو الذي لا طريق لدركه
اصلا **قوله** وعندنا لا حظ للراسخين الا التسليم استثناء متصل من لا حظ اي ليس له موجب سوى
اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم وعلى معنى مع ومنا بيان حكم المتشابه وان الوقف معطوف على قوله
لا حظ واختلفوا في ان الراسخ في العلم هل يعلم تاويل المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم الى انه لا حظ لاحد في ذلك وان الواجب فيه التسليم الى الله مع اعتقاد حقية المراد عنده
وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهذا اختيار المصنف
واليه اشار بقوله وعندنا وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخون
يعلمون تاويله فيتغير الكلام وذهب اكثر المتاخرين الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله
والراسخون في العلم لا على ما قبله قالوا الواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا
لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه الا ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال
لانهم يقولون ذلك ايضا قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل اية ولم نرهم
توقفوا على شيء من القران وقالوا هذا متشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل وقال ابن عباس رضي الله عنهما
اعلم كل القران الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روي عنه انه علم ذلك وروي عنه انه
كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير
الحروف المقطعة في اوائل السور ويدل على ما ذكرنا ما قال مجاهد وابن جريج والراسخون في العلم
يعلمون تاويله ويقولون امنا به وقال القتيبي لم ينزل الله شيئا من القران الا لينتفع به عباده
ويدل على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره لزم للطاعن مقال ولزم من الخطاب بما لا
يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله عم لم يكن يعرف المتشابه واذا جاز
ان يعرفه مع قوله وما يعلم تاويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من صحابته رضوان الله عليهم واما
العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفي ثم خصص اسم الله بالاستثناء
فيقتضي انه مما لا يشاركه في علمه سواه فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما في لا اله الا الله فقوله
والراسخون يكون ثناء مبتدا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لا عطفا على

في بعض النسخ وعندنا ان لا حظ وهو الاصح

اسم الله تعالى كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان
تاويله الا عند الله وفي قراءة ابي … رواية طاوس عنه ويقول الراسخون … ولانه تعالى ذم من
اتبع المتشابه به ابتغاء التاويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة لان تجريده على الظاهر من غير تاويل ومدح
الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا
المتشابه ما تقول لمن قد اهتدى على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت تلا رسول الله عم هذه الاية قال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين
سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروي عنها
ايضا ان النبي عم لم يفسر من القران الا ايات علمها جبريل عم ومن قال انا افسر الجميع فقد تكلف
ما لا يتكلف الرسول عم ثم قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم
تاويله اراد انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك
الى القديم تعالى وقيل كل متشابه يمكن رده الى المحكم فان الراسخ يعلم تاويله كقوله تعالى
نسوا الله فنسيهم فهذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى الذي هو محكم
لا يحتمل التاويل فيكون معناه جازاهم الله جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه
لا يمكن رده الى المحكم فالراسخ لا يعلم تاويله كقوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرساها
قل انما علمها عند ربي ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتهيا استزلاله وتشكيكه
وقيل هو الذي حقق العلم لبسط الفروع بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه وقيل هو الذي حقق العلم
بالمعرفة والقول بالعمل وعن النبي عم الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه
وفرجه **قوله** واهل الايمان جواب عما يقال الخطاب المنزل اما للتعريف او للتكليف ولا بد فيهما من
علم المخاطب ليمكنه العمل او يحصل له المعرفة فاذا انسد باب العلم به صار اخلاء عن الحكمة لان من خاطب
عربيا بلغة لا يفهمها يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فيتحقق الحكمة بقوله
واهل الايمان على طبقتين اي منزلتين في العلم منهم من يطالب اي يؤمر بالامعان اي المبالغة في
السير اي في الطلب من امعن الفرس اذا تباعد في عدوه لكونه مبتلى بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم
يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئا اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لمثله ومنهم
من يطالب بالوقف اي بالوقوف عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا
يقال وقف على راس هذه الاية وقف اي وقوفا ووقفا ووقف النفس عن الطلب اي حبسها فانزل المتشابه
تحقيقا للابتلاء في حق الكل وهذا لان المعنى في الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان
ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد في الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم
شيء حقيقته فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد واتعاب
النفس واعمال الفكر فيتبين المجتهد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم

عند ذلك لعلو همتهم وفضيلة الراسخين في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا
ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولم يحصل التفاوت بين الناس ولابتلاء الناس لحصر
ما تنازعوا اذا استووا هلكوا وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم
ووجه آخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة والصوم
وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بالو
الجلي والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكر فيما سوى المتشابه ويتوجه على مراقبة الظاهر الجلي ويمتنع
عن التفكر في المتشابه معتقدا حقيته فيكون ذلك عبادة منه كعبادة سائر الاعضاء بالاقدام
والامتناع وذكر في عين الحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العامل
وله من تحتهم معانيها وحكمها منزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذي هو اشرف الخلائق لاستمر العالم
في ابهة العلم على المرودة وما استانس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اشا
رابهم فيه ايهاما منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاده تنبيها والاحترام باستقباله رايه
هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها
والتزاما قوله وهذا اعظم الامرين بلوى اي التوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الاعمال في الطلب
لان العقل جبل على صفة التامل في غرائب الاشياء والتفتيش على حقايقها فكان منعه عن ذلك اشد
عليه من حمله على تحصيل ما يميل اليه كما ان الامتناع عن الترك في حق سائر الجوارح اشد من الابتلا
لان النفس مايلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ترك الجزء
كما اشار النبي عم بقوله لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص الراسخون في
العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عم ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل
فالامثل واعمهما نفعا اي في الدنيا بالامن من الوقوع في الزيغ والزلل بسبب الاتباع وجدوى
اي في الآخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه
اكثر وبلوى وجدوى كلاهما بالالف كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا
عدلوا عنها واشتغلوا بتاويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف
وتمسكهم بالمتشابهات في اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال
دلائلهم فاحتاجوا الى التاويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قوله
ومثاله المقطعات اي مثال المتشابه الحروف المقطعة اي الحروف التي يجب ان تقطع
في التكلم كل حرف منها عن الثاني بان يتلفظ باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف
قوله الرحمن فيجب ان يوصل بعضها ببعض لتشديد المعنى ومنع الالفاظ وان كانت اسماء حقيقة
لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها مجازا ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله عليه
الخلائق لا من شيء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التاويل وقيل هي من السر الملائكة التي بينهم

بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلع الله تعالى ويعرفه الرسل
بتعليم الملائكة اياه وقيل انها ليست من المتشابه بل هي من جنس التكلم بالرموز فيحتمل التاويل فقيل
كل واحد منها يحتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولا تقبل تاويلات الباطنية التي خرجت
عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والايات المحكمة لانها ترك للقران
لا تاويل كذا في شرح التاويلات والدليل على انها ليست من المتشابهات تاويل بعض السلف
مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من ائمتهم ولم ينقل عن احد
منهم تاويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس حين
سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء غير مجهول والكيف منه غير معقول
والايمان به واجب والشك فيه شرك والسوال عنه بدعة ولما كان القول الاول قول
الاكثر اختاره المصنف ثم قال ومثاله اثبات رؤية الله تعالى ثم قيل وكذلك اثبات الوجه
له تعالى كما قال وكذلك اثبات اليد والوجه فرقا بين ما هو مختلف في كونه متشابها وبين ما
~~متشابه بالاتفاق فرقا بين ما هو مختلف في كونه متشابها وبين ما هو متشابه بالاتفاق~~
وفرقا بين ما تشابه بلفظه وبين ما تشابه بمعناه وقوله اثبات رؤية الله تعالى اي اثبات كيفيتها
اذ نفس الرؤية ليست متشابهة كذا قيل والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لا في نفس الامر
لا يمكن ذلك لانه يودي الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة وقوله لانه موجود ويصف بالكمال
اي الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عند الاشعري ما عرف وقوله وان يكون مرئيا لنفسه
ولغيره من صفات الكمال لان في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجودا امارة العجز والنقصان
لان من يستتر عن الناس انما يستتر لعيب به ونقصان حل فيه او لعجز عن مقاومة الناس ايذا
ايا والله تعالى غالب على كل شيء وهو اجمل من كل جميل منزه عن النقايص والعيوب موصوف
بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال وقوله والمؤمن لاكرامه بذلك
اهل اي المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشيء قد يمتنع لعدم الاهل
وان كان في نفسه ممكنا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات
التي لم تخطر على قلب بشر وقد وردها السمع فيجب القول بثبوتها واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون
ان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطايفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون
مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة واشارة الى الالزام على الاكثر لانه تعالى لما كان
يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا
ترى انه تعالى لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة
يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيفية ولا جهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله لكن
اثبات الجهة ممتنع لان من شرط الرؤية في الشاهد ان يكون المرئي من جهة من الرائي وان يكون

الله لا يوصف بما هو مستحيل

ما بالله واتحاد او يكون بينهما مشابهة مقدرة لا في غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك على الله محال
فصار اثبات الروية موصفة اي كيفية متشابها اي بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى
ولا نشتغل بالتاويل ومن جوز التاويل من المحققين المتاخرين من الاسلام انما ذكر ان القران
اللازمة بل بعض الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئي في الشاهد دون جهة تحقيق حقائقه
نبي بذلك فاما الله تعالى فيرى من غير جهة والمقابلة والمسافة فيرى كما مر ايضا لان الروية تحقيق الشي
فانظر لا تصرح كما مر والدليل عليه ان الله تعالى يرى لانا قال الله تعالى الم يعلم بان الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من
المعتزلة وروية الله ايانا من غير مقابلة ولا جهة فنعلم انها ليست من القرائن اللازمة للروية لانا كان من القران
اللازمة الذاتية لا تنفك عن الشاهد والغايب بل هي من الاوصاف الاتفاقية ككون المرئي في الجهة الشاهد
محدثا او ذا صورة وذا دم ولحم مع ثبوت هذه الاوصاف في الغايب فالاتفاق وكون بعض الاوصاف اتفاقية
هذا المرئي التشابه في الوصف ايضا لكن زوال التاويل والله الهادي قوله وكذلك اي وكاثبات الروية
اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فقوله عندنا احتراز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى بالوجه
واليد بل المراد من الوجه الرضا او الذات ونحوهما ومن اليد القدرة او القوة او النعمة ونحوها فقال
الشيخ ان الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من
صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له او لا يد له نعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال
فيوصف به الا ان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية تشابه وصف ليست تسليم
على اصلنا والحقيقة من غير اشتغال بالتاويل واعلم ان في اثبات ما ذكرنا تتبع اللفظ الذي ورد به
النص من الكتاب والسنة ولا يشتق منه الاسم فلا يقال ان الله تعالى يترحم لما قال ان ينظر الرحمة
او العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا
لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا جسم خداي وروي خداي ودست خداي
وغير ذلك قوله ولا يجوز ابطال الاصل اي لا يجوز الحكم بان القول بالروية والوجه واليد
باطل بالعجز عن درك الوصف اي الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع
وذلك كمن راى شخصا في شط عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم راى
ذلك الشخص في الجانب الاخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من
النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلايل القاطعة جواز الروية وصفة
الوجه واليد لله تعالى لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها فانهم
ردوا الاصول لا يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الروية والوجه واليد لجهلهم بالصفات
اللام في الصفات بدل المضاف اليه اي كيفياتها ولا يجوز ان يكون معناه ردوا الاصول
اي الصفات اجمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم بالصفات
اي بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات

٤

الرابع

٢١

ثبت لكان غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزيد اذا لم يكن
عمرا كان غير عمرو لا محالة ثم القول باثبات الاشياء المتغايرة في الازل مذهب النصارى ومن هذا سموا
انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا التوحيد بتوحيدهم وبدل على هذا الوجه لم يقطعوا
معطلة اي فرقة معطلة اي قايلة بخلو الذات عن الصفات والتعطيل في الاصل نزع الحلي من المراة وماخوذ
من عطلت المراة عطلا اذا اخلت جيدها عن القلايد لانه يستعمل في الخلو عن الصفات لانها بمنزلة
الزينة وهذا ايضا تعطيل كذا اي هيات التي هي صفته لان تزينه بها وتجوز ان يكون ماخوذا من العطلة
اي عطلوا النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة فاما قوله وتفسير القسم الثالث اي النسبة الى
اصل التقسيم وفي بعض النسخ الرابع اي بالنسبة الى القسم المقابل الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع
له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد او اعتذرنا عنه وقوله كل لفظ اشارة الى ان
الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وكذا المجاز والمراد من كلمة ما في تعريف اللفظ المعنى ثم اعلم
بان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هو ان الحقيقة لا بد لها
من وضع والوضع لا بد له من واضع فمتى تعين نسبت اليه الحقيقة فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع
اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة
المستعمل في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفيا عاما كالدابة لذوات الاربع او
خاصا كما لكل طايفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر
والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ولا يشترط في اقسام المجاز الى هذه
الثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي
وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع هو تعيين اللفظ بازاء معنى
بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيه الاقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز من قيد وهو
ان يقال لعلاقة مخصوصة من المحلين او نحوه كما ذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى
او ذاتا لان الاستعارة اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير
ما وضع له بل هو وضع جديد فلا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذي شرطت غير جامع لخروج
التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا
في غير ما وضع له ولخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء عنه لعدم
استعمالها في شيء اصلا او غير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين
في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هو حقيقة لا يكون مجازا لانا نجيب عن الاول
بان حقيقته المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في
مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعماله في غير ما وضع له وعن الثاني
بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضعت له اولا وعن الثالث فانهما ان كانتا

حقيقتين بالنسبة الى واضع أهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة
الى استعمالهما في غير ما وضعتا له في اللغة اولا بأخص من كون اللفظ حقيقة
باعتبار ومجازا باعتبار آخر واختار بعض الاصوليين ان الحقيقة ما افيد بها ما وضع
له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه المجاز اللغوي والعرفي
والعرفي ايضا ولكن يقال ان قوله هذا التعريف يقتضي خروج الاستعارة عنه وكذا التعريف
المذكور في الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد وقد اردنا زيدا في نفسه
اشد المبالغة في الشجاعة التي هي خاصة الاسد الى غايته القصوى ثم اطلقنا عليه اسم
الاسد فلا يكون هذا استعمالا للفظ في غير موضوعه ويجاب عنه ان تعظيمه يتعدى حصول
قوة له مثل قوة الاسد لا توجب خروج ذلك والتعريف للحقائق فيكون استعمال لفظ الاسد
فيه استعمالا له في غير موضوعه حقيقة وذكر صاحب المفتاح فيه ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة
فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص فلفظ الاسد الموضوع
له بالتحقيق ولا تأويل فيه قال وانما ذكرت هذا القيد ليحترز عن الاستعارة ففي الاستعارة تعد
الكلمة مستعملة فيما هي موضوعة له على اصح القولين ولا نسميها حقيقة بل نسميها مجازا لغويا لبناء دعوى المستعار موضوعا
للمستعار له على ضرب من التأويل قال والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق
استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع
قال وقولي بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها
فيما هي موضوعة له وقولي مع قرينة مانعة عن ارادته احتراز عن الكناية فان الكناية تستعمل اذا اريد
به المكني عنه مستعملة في غير ما هي موضوعة له مع انا لا نسميها مجازا لعرائها عن هذا القيد واعلم
ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل فالحقيقة تاء التأنيث فيه لنقل الفاعل من الفعل الذي هو الاصل في لحوق
تاء التأنيث واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل
بني فلان وقتيلتهم رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قتيل
وامرأة جريح ثم الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا وجب وثبت واليه اشار في
واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي
والتاء للتأنيث اذا كان المعنى الاول وليشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة
كالنطيحة والاكيلة اذا كان بالمعنى الثاني لان النقل ان كان التأنيث ثانيا وقال صاحب
المفتاح هي عندي للتأنيث في الوجهين لتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة
على الموصوف والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة اذا استعملت
في غير موضعها فقد تعدت موضعها وهو المراد بقوله متعد عن اصله اي عن موضعه الاصلي ولهذا
قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي لان بناء المفعل للموضع او للمصدر حقيقة لا للفاعل

فاطلاقه على اللفظ المنتقل لا يكون الا مجازا لان حقيقته معنى العبور والتعدي انما حصل في
انتقال الجسم من حيز الى حيز ثان ما في الالفاظ فلا يتصور ان ذلك ما يكون على سبيل التشبيه وكذا لفظ
الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي حقيقة عرفية ايضا لما ذكرنا انهما مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت
ثم انتقل الى العقد المطابق للواقع اي الوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بمعنى
منع الحكم ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضعه الاصلي اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الموضع فظهر انه
مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل وذكر الغزالي في المستصفى ان لفظ الحقيقة
مشترك قد يراد بها ذات الشيء وحده ثم استعملت في الالفاظ اريد بها ما استعمل في موضعه فهذا
يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابت لغة واللفظ
المستعمل في موضعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه حقيقة لا مجازا ثم اعلم ايضا ان اللفظ بعد
الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في
غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غني عن البيان والى ما ذكرنا اشار
في قوله اريد به ما وضع له او اريد به غير ما وضع له **قوله** ولا يثبت الحقيقة الا بالسماع اي لا بد
ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف
المجاز فانه يوقف عليه بالتأمل في طريقه ومعناه لانه لا يمكن ان يستعمل اللفظ في موضوعه الا بالعلم
من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من
غير سماع انهم استعملوه فيه وحاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف
على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن
والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لابد
فيها من الوضع ولا بد فيه من السماع واما استعمال اللفظ في معناه المجازي فلا يشترط في كل فرد
في السماع واراد ان يتنقل في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والبعض على الكل
والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل في طريقه وهو مذهب الجمهور وذهب طائفة
الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محتجين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق النخلة على طويل
كقامة مثلا لوجود العلاقة المعتبرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة الصورية ولجاز
اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسها للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممتنع ولا
لجاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع كاطلاق النخلة على المنارة مسلما كان هذا الاطلاق
لانه اطلقت على الانسان للطول وهو موجود في المنارة فكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل
والا لكان اختراعا من المطلق حسنه لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها واحتج الجمهور بانا
نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محل الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون في الاسم وان
لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظ فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل لا

المجاز مفتقر الى السماع في معرفة طريقه

وجود المشروط بدون الشرط وبان الكل اتفقوا على ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفتقر الى النظر في العلاقة المعتبرة وربما يكون نقليا لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولا عن اهل اللغة كما في جميع المستعملات فانا اذا رأينا انهم استعملوا الفاظا بازاء معنى تابعناهم في اطلاقه عليه من غير نظر الى تحقق
الجواب عما ذكروا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولا يلزم من عدم الصحة في الصور المذكورة الا ان نوع العلاقة ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذ هو معنى عام لم يطلق على الانسان لمجرد الطول بل له ولغيره من الاوصاف وكذا لا يطلق اسم الشبكة والصيد اذ الصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع موجود لايهام المستحيل وهو مثله لا يعتبر المجاورة واما قولهم لو جاز لكان قياسا او اختراعا فلا نسلم انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوما من مجاري كلامهم صحة الاطلاق وليس كذلك لانا قد استقرينا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة ولا نزاع فيما ذكرتم كون الرفع للفاعل فانه لم يسمع عنهم قياسا او اختراعا وانهم لا يعولون به **قوله** لا نسقط عن المسمى اي من احوالها العلامات التي تتميز بها الحقيقة عن المجاز ومعنى الحقيقة لا تنفى عن مسماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن معناه ومفهومه في نفس الامر ولهذا لا يصح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وصح ان ينفى عن الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلامة غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف صحة النفي وامتناعه على كون اللفظ مجازا او حقيقة فان من تردد في كون اللفظ حقيقة او مجازا انما يصح منه النفي لو علم كونه مجازا ويمتنع منه لو علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة ومجازا على صحة النفي وامتناعه لزم الدور ولو قيل المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في مجاري استعمالهم وعدم وجدانه فيها ليندفع الدور بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز حينئذ بعدم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى ان يجعل امتناع النفي الخ وصحته في المجاز من الخواص لا من العلامات بل المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر منه لولا القرينة عند الاطلاق بلا قرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة **قوله** ومثال المجاز الى آخره يعني كما ان النص لا يعرف الا بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التامل في النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع تعدى الحكم اليه فكذلك الحقيقة لا يمكن ان تثبت في محل الا بالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت في محل بالتامل في طريقه من غير سماع وهو التامل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فاذا وجد في محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر في القياس المعاني الشرعية

وفي المجاز المعاني اللغوية **قوله** واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر وقيل لا بد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتميز عن المفسر والنص فان المراد من الصريح ومن ما ذكرنا ليس الا كثرة الاستعمال في الصريح وعدمها في المفسر والنص الا ان الشيخ ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا بد من اللحقائق العرفية وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف للمعنى بحصول التخصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد منهما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اي تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا يوصف الاشتقاق بالظهور فيقال بين اشارة ظاهرة ومنه عادة ولا توصف بالصراحة لعدم تمام الانكشاف فيها ويؤيده ما ذكر السيد الامام ابو القاسم ان الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية وما ذكر الشيخان القاضي ابو زيد وشمس الائمة ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا الا ان هذا الكلام حسن الا ان الاستبعاد في تسميته النص او المفسر صريحا وقد رأينا كثيرا من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يحتمل ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فما ذكرنا اولا اصح ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ في ايراد النظائر بين ما هو مجاز لغوي وبين ما هو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق وبعت من قبيل الاول وقوله نعت من قبيل الثاني **قوله** هذا اللفظ اي الصريح موضوع لهذا المعنى اي لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهي التي قررت على موضوعها اللغوي في العرف او الشرع كالبيع والشراء لا من الاسماء المغيرة وهي التي غيرت عن موضوعها اللغوية كالصلاة والزكوة وهي فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف وصرح الحمار منه سمعها الزند وصرح فلان بما في نفسه اي اظهره **قوله** والصريح الخالص من كل شيء كلمة من متعلقة بالصريح اي الصريح من كل شيء خالصه فيكون في الصحاح وكل خالص صريح ويجوز ان يكون متعلقة بالخالص اي الذي خلص من كل شيء هو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ من محتملاته بمنزلة المفسر سمي صريحا **قوله** وهو ما استتر المراد منه اي خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذي اريد به وانما فسر خلاف الصريح به لان خلاف الشيء قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو ما لم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها ان لم يقيد بالاستعمال وقيل هو ما لم يظهر المراد به الا ظهورا بينا ونساده ظاهر وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا في المجمل فلا يكون التعريف جامعا ولا مانعا فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لا نقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثاني عدميا وايضا ترك قوله استتارا تاما او قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقديم قيد الاستعمال لانه من لوازمه ثم لا بد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما

الاسماء المقررة والاسماء المغيرة

المراد به الاستعمال اي يحصل الاستتار بالاستعمال بالمستعملون قاصدين للاستتار فانه مقصود مهم
عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الاكتفاء يحصل في الصريح باستعمالهم وان
كان خفيا في اللغة وعند من لم يقل باشتراط الظهور في الصريح لا يشترط هيهنا فيدخل فيه المشترك والمشكل
وامثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها فيسمى كناية ولهذا سمي المجاز
قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وهو ما الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط الاستتار
في مورد التقسيم من الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد ثم اذا تاملت علمت ان المراد من
الاستعمال هو اللفظ بالكلام لافادة معنى في مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك
النظم مطلق الاستعمال اذ لا استعمال في الحقيقة والمجاز غير الاستعمال في الصريح اذ هو فيه متعقد والكناية
في الحقيقة مستعقد بالموضوع وفي المجاز بغير الموضوع وهو في الكناية غيره في الصريح اذ هو فيها مستند مقصد
الاستتار فلا بد بحسبه من تعدد مشترك اي معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق
الاستعمال فافهم وقال صاحب المفتاح في تعريف الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما هو ملزومه
لينتقل من المذكور الى المتروك كما يقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول
القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع
في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول النجاد من غير ارتكاب تاويل مع ارادة طول قامته
والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وذكر غيره في
الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال او تناسب بين المحلين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب
تكني عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ومثل ما افاد
وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرهما لانها لم يتميز من اسم واسم الا بدلالة اخرى لم تكن صريحة
ولما احتملت التميز بدلالة استتقامت كانت عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة
المشترك من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية مما لا يفهم معناها الا بدلالة اخرى والصريح اسم
لما فهم معناه منه بنفسه ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف ان هذه الالفاظ كنايات
بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في التعريف لانه يقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم
بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها
كانت قبل الاستعمال كنايات لان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال فلا تكون هذه الالفاظ كنايات
قبل الاستعمال ايضا فيكون داخلة في التعريف قوله اخذت اي الكناية من قولهم كنوت وكنيت ونحو
على مذهب الكوفيين فان المصدر ماخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين
فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو الاشهر فهي في الكناية
اصلية كما في النهاية والسقاية وان كانت واوا وهي لغة فيها غير مشهورة ولهذا استشهد لها دون الاولى

٤

الكناية اللغوية

من منقلبة عن الواو على غير قياس كما في تقيت اصله الواو وعنها في جبيت الخراج جباوة والاصل جباية والكناية ان يتكلم
بشيء ويريد به غيره من الاسماء المعروفة والقذع من البذاءة التي تجتنب الاقذار والريب واعرب ونجحت اي
افصح بها من غير تقية من احد والمصارحة المجاهرة يعني اني ربما اذكر غيرها واريد بها غيرها من غير تصريح بها واخفاء
لمحبتي اياها وربما غلبتني سكر المحبة فافصح بها من غير تقية من احد واذكرها صريحا ومثل الجمل اي
والمجاز والصريح والكناية اي تفسيرها اي تمام تفسيرها قوله ويتبين القسم الرابع اي باعتبار اصل
التقسيم او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اي بعينه وهذا قال القاضي الامام
الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر ابو اليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من اضافة
العام الى الخاص كما في يوم الخميس وكل الدراهم ونفس الشيء والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر
وقيل على العكس وهو المراد هيهنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي
فسرتها وكذا عبرتها تعبيرا وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه وسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها
تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا او لانها تكلم عما
في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا
او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا خاصا كان او عاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب
الشرع نصوص وهذا هو المراد من النص في هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك لاثبات
الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير هو العمل بظاهر ما
سيق الكلام له والمراد من العمل على المجتهد هو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما اذا قيل الصلوة فرض
لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ونحوهما واشار الى ان العمل بظاهر النص
والاستدلال بعبارته واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب احدها ان يدل
على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى وثلاث ورباع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه
الاية والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام
ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق له والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا
والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو
انه ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى له ذلك الا به ليوضح الفرق بين القسمين الاخيرين
ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بالافراد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح
كذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا
سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على
مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فيدخل القسم المتوسط ههنا في المسوق ولم يدخل ثمه فيما سبق
فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم او في اباحة البيع بقوله تعالى واحل الله البيع

أن ع

كان صفة لا بعبارة النص لا بإشارته وتوضيح ما ذكرنا ما قال صدر الاسلام في اصوله الحكم الثابت بعين
النص اي بعبارته ما ابتدأ النص بنفسه وسيق له كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فعين النص يوجب
الاحل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما فهو مقصود اصلي وهو التفرقة وبين ما ليس كذلك وهو حل
البيع وحرمة الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا باشارته قوله والاستدلال باشارة النص الى آخره
كأن السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لاقباله الى ما دل عليه ظاهر الكلام والنص يشتمل اليه
لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله لا يتناوله النص تعرض لجانب اللفظ والضمير في لكنه
وله راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه لانه لم يسق له الكلام لابد من ان يكون فيه نوع غموض يحتاج الى
ضرب تامل ولهذا لا يقف عليه كل احد قال القاضي الامام وشمس الائمة الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية
والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه
اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وقوله ليس بظاهر من كل وجه ليس من تمام
التعريف بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى التعليل لتسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فخر الاسلام وتسميته
اشارة بالفاء قوله كرجل الى آخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ما هو المقصود بما ادرك
بالبصر غير مقصود في ضمن ما هو المقصود والغرض منه التنبيه على كون هذا القسم من محاسن الكلام
واقسام البلاغة كما ان ادراك ما ليس مقصودا بالنظر مع ادراك ما هو المقصود به من كمال قوة الابصار
ان لحظ النظر هو مؤخر العين ويدرك غيره باشارة لحظاته اي لحظاته وكانها تشير الناظر الى غير ما اقبل
عليه ليدركه والضمير في نظيره راجع الى ما في قوله ما ثبت بنظمه قوله على سبيل الترجمة بفتح الجيم اي التفسير
ومنه الترجمان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير قوله ما سيق له من قوله تعالى ولذي القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل الا ما قبله وهو قوله لله وللرسول لان قوله تعالى للفقراء بدل مما ذكرنا
بتكرير العامل اي قوله لله وللرسول والمعطوف عليه لانه تعالى هو الغني على الاطلاق ورسوله اجل
قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف وانه تعالى اخرج رسوله من الفقراء بقوله وينصرون الله
ورسوله اشير اليه في الكشاف وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو
كذا في التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيانا لمصرف آخر على التشريك
المسوق لبيان مصارف الخمس واسم الفقراء وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة الى ان الذين هاجروا
من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا
مياسير بمكة بدليل قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد
اليد عن المال لان ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة
وان بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجبت عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصاب
مالا عظيما لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلاء [illegible] بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك
لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه وهذه من الاشارات الظاهرة

التي تعرف بادنى تامل الا ان الشافعي لم يعمل بها وقال انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم
لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت
اطماعهم بالكلية عن اموالهم فلم يستقم ان يسموا ابناء السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حسبة وانقطع عنهم
ثمرات اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء مجازا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت
تسمية الكافر اصم واعمى وابكم وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون بهذا الطريق والدليل
على صرفه الى المجاز قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وليس المراد نفي السبيل الحسي بالاجماع
فيرجع النفي الى السبيل الشرعي والتملك بالقهر الذي هو عدوان محض اقوى جهات السبيل وما روي
ان عيينة ابن حصن اغار على سرح المدينة وفيها ناقة رسول الله عم العضباء واسر امرأة الراعي قالت
المرأة فلما جن الليل قصدت الغفلة فوضعت يدي على بعير الا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول
الله العضباء فركبتها وقلت ان نجاني الله عليها فلله علي ان انحرها فلما اتيت رسول الله
عليه السلام وقصصت عليه القصة قال عم بئسما جازيتها لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم وانها ناقة
من ابلي ارجعي الى اهلك على اسم الله تعالى وهكذا فلا حجة له في الآية لانها تدل على نفي سبيلهم على
المؤمنين لا على اموالهم وهم لا يملكونها بالاستيلاء ايضا انما الكلام في الاموال والمراد نفي السبيل في الآخرة
كما قال ابن عباس رضي الله عنه بدليل قوله فالله يحكم بينهم يوم القيامة اي نفي الحجة كما قال السدي
ولا فيما ذكر من الحديث لانه لا معارضة لما روي ان عليا رضي الله عنه قال للنبي عم يوم فتح مكة الا
تنزل دارك يعني الدار التي ورثها النبي عم من خديجة رضي الله عنها وقد كان استولى عليها عقيل بعد
هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار [illegible] ذلك وما دل ان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم
يملكها ولا ملكت المرأة فلهذا استردها منها وجعل نذرها فيما لا يملك فثبت بما ذكرنا من القرائن
صارفا للفظ الفقراء الى المجاز مرادا بالكلام واما كونه حجة لمجاز على الحقيقة التي هي الاصل في الكلام
فالحاصل ان الاشارة تدل بموجبها قطعا مثل العبارة مثالها في قوله تعالى وعلى المولود
له رزقهن [illegible] وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما
كونها حجة فلا خلاف فيه قوله وقوله تعالى اما معطوف على قوله للفقراء وقوله سيق
لكذا جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب واما مبتدأ وسيق خبره فيكون من مرفوع المحل واشار
عطف على سيق والضمير المستكن فيه يرجع الى القول وكذا البارز في قوله اي سيق هذا
القول لكذا واشار هذا المسوق بقوله وعلى المولود له رزقهن الى كذا فكانه قدر المسوق
قائلا هذا الكلام والضمير المستكن في اشار والبارز في بقوله يرجعان الى ما دل عليه من لم يسبق
من السابق وهو الله تعالى وانما جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اي سيق هذا القول لكذا
واشار سائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا او الثاني في بقوله راجع واشار
مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله تعالى اي سيق قول الله وهو وعلى المولود

[illegible] اذا تحتم

ف

اي عند احتمال المعنى الحقيقة إرادة واحتمال ارادة معنى المجاز

له ابا آخر ذكرا وأشار بقوله وعلى المولود له الى ان الاب لو كان بعده لو تحمل شيئا لكان احسن **قوله** وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب وله في محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم في قوله تعالى غير المغضوب عليهم رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقتير نظر الحاكمين وتيسيره ما ذكر بعده في الآية ثم ان كان المراد من الوالدات في اول الآية المطلقات من الظاهر بدليل ان ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة لانهن لا يستحققن النفقة الا بما يمنعن لان الولد انما يتغذى باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء ويحتاج مع الى التستر وكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في التيسير وان كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي يحتاج اليه في حالة الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب وعبر عنه بالمولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا في باب الكفاءة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس ولهذا قيل وانما امهات الناس اوعية مستودعات وللانساب آباء وفيه تنبيه انها علة لايجاب حق النفقة والكسوة على الآباء اي الوالدات لما ولدن لهم كانت عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كالاظآر الا ترى انه ذكره باسم الولد حيث لم يكن هذا المعنى في قوله تعالى واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده الآية **قوله** قال عليه السلام اي قول النبي عليه السلام انت ومالك لابيك روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال ان لي مالا وان والدي يحتاج الى مالي قال انت ومالك لوالدك وفي رواية لابيك كذا في المصابيح وذكر في الكشاف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني فكنت لا امنعه شيئا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي من ماله فبكى عليه رسول الله عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الا بكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك وذكر الامام ظهير الدين البخاري في فوائده ان شيخا اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق علي من ماله فنزل جبريل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ قد انشأ في ابنه ابياتا ما قرع سمع مثلها فاستنشدها الشيخ فقال

غذوتك مولودا ومنتك يافعا ... تعل بما اجني عليك وتنهل
اذا ليلة ضافتك بالسقم لم ابت ... لسقمك الا ساهرا اتململ
كأني انا المطروق دونك بالذي ... طرقت به دوني وعيني تهمل
فلما بلغت السن والغاية التي ... اليها مدى ما كنت فيك اؤمل
جعلت جزائي غلظة وفظاظة ... كأنك انت المنعم المتفضل
فليتك اذ لم ترع حق ابوتي ... فعلت كما الجار المجاور يفعل
تراه معدا للخلاف كأنه ... برد على اهل الصواب موكل

فغضب له رسول الله وقال انت ومالك لابيك فهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال الولد لان ظاهره وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما انتفى بالاجماع وبقوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين ثبت حق التملك له في ماله فيتملكه عند الحاجة بغير عوض ان كانت من الحوائج الاصلية وبعوض ان لم يكن كذلك وان له تأويلا في نفسه فلا يعاقب بالزنا بجارية الابن ولا يعاقب بالاتلاف عنده وقد عرف تحقيقه في موضعه بالنص المذكور باشارته ابتداء الحديث واثره لان موافقة الحديث الكتاب تدل على صحة الحديث لقوله عليه السلام وما وافق فاقبلوه فهذا يعني قوله واشار الى قوله انت ومالك لابيك وقوله تعالى وحمله وفصاله المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلازمه لانه ينتهي به والغرض من ذلك الدلالة على الرضاع التام المنتهي بالفصال لوقته ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالايدي اذ الطفل يحمل بالايدي في حين الرضاع غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا يعرض للحمل في البطن حينئذ في الآية فلا تكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ولا تكون الآية حجة لابي حنيفة رحمه الله في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب اجرة الرضاع على الاب دفعا للتعارض وان كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو فالاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك المسئلة بل يتمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذي الصبي قبل الحولين يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل ينظم درجة فدرجة حتى ينسى اللبن ويتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام واذا وجب الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا في المبسوط ثم هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين التعب في جانب الام بقوله حملته امه كرها اي ذات كره على الحال او حملا ذا كره على الصفة للمصدر والكره المشقة ثم زاد في البيان بقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا اي مشقة الحمل لم تكن منقضية على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال علي وابن عباس رضي الله عنهم فيما روي ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر وفي رواية الى عثمان رضي الله عنهما فهم برجمها فقال علي او ابن عباس رضي الله عنهم اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي غلبتكم في الخصومة قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فبقي ستة اشهر لحملها فاخذ عمر بقوله واثنى عليه ودرأ عنها الحد وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة فلما اظهره قبلوا منه ولا يقال لا بد في الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى لانا نقول قوله ثلثون يشتمل افراده بمطابقته

فليكن
فيكون السنة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة
بيان ضرورة ايضا لان تحمل العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فيكان المناسب مقابلة
بيان المدة ذكر الاكثر لا ذكر الاقل الا انه ذكرها في جانب الفصال فعلنا نزلت الاية في ابي بكر
رضي الله عنه حملته امه تسعة اشهر وفطمته بعد احد وعشرين شهرا وقيل نزلت في الحسن والحسين
رضي الله عنهما وضعته امه على ما ذكر من المدة كذا في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا ينبغي
ذكرها وراءها لئلا يؤدي الى الكذب ولان بين المدة اقرب الى الحمل اذ الانسان لا يعيش
والولد لا اقل من ستة اشهر فيكون مشتغله الحمل في بطن المرأة مرجوه لا محالة في حق كل محل
فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما للمدة لا محالة ادخل في اثبات المناسبة بخلاف
الفصال لانه لا حد لجانب القلة فيه بل لا يتيقن نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان
بدون الرضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختيار
الشفقة حاملة على تحمل المدة نهارا في التقدير كانه قيل قد حملته ستة اشهر لا محالة
ان لم تحمل اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه الاحسان اليهما **قوله** دلالة النص
هي فهم غير المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى
اللغوي وتسميها عامة الاصوليين فحوى الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا في الصحاح وفي
الاساس عرفت في فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم به ماخوذ من الفحا وهو ابزار
القدر وسماها بعض اصحاب الشافعي مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق
لمدلوله في محل النطق **قوله** بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي ولغة تمييز
لا اجتهادا ولا استنباطا فانه دت وهذا نفي كونه قياسا واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة
اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف والنهي كف
الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق الاولى
وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
ترك التعرض له فثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا ولولا معرفة المعنى لما لزم من تحريم التأفيف
تحريم الضرب اذ يقول السلطان للجلاد اذا امر بقتل ملك منازع له لا تقل له اف ولكن اقتله وقد يكون
القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف ويقول لرجل والله ما قلت لفلان اف وقد
ضربه ووالله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا يحنث ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما
قطعا كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب
الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهي ظنية ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى
ولا بد من معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة
قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة

صح تكميل

حامعة

جامعة مؤثرة كفرع الاخر يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه اذا كان ظاهرا سميناه
جليا وليس كما ظنوا على مذهب الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع
بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يجعله اصلا جزءا مما جعله فرعا كما لو قال [illegible]
لا تعط زيادة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد
عليها ولانه كان ثابتا قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس ولهذا
اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري
يفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن **قوله** والمعنى يفهم منه لغة اي الاذى يفهم منه لغة
لا رأيا كمعنى الايلام من الضرب يعني اذا قيل اضرب فلانا او لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود
ايصال الايلام بهذا الطريق اليه او منعه منه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا
يحنث ولو حلف ليضربنه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر وكذلك معنى الاذى من التأفيف يفهم
لغة حكما اي حكم التأفيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة
به لا بالصورة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم
يثبت الحرمة في حقه ولما تعلق الحكم بالاذى في التأفيف للوالدين صار في التقدير كانه قيل لا تؤذهما
فيثبت الحرمة عامة ولا ينبغي ان يحرم التأفيف للوالدين ان لم يعرف المتكلم معناه او استعمله بجهة
الاكرام لان العبرة للمنصوص عليه في محل النص لا للمعنى كما في اداء نصف صاع من حنطة قيمتها نصف
صاع من بر عن نصف صاع من بر ردي القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لما ذكرنا لا يقال
ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتا بالاجتهاد فيكون ظنيا وانه لا يظهر في مقابلة القطعي فاما اذا كان
المعنى ثابتا بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على المعنى لا غير كطهارة سؤر
الهرة لما تعلقت بالطواف في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث كان سؤر الهرة الوحشية نجسا
مع قيام النص لعدم الطواف وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس
اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول
سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء المشروط بانتفاء
الشرط **قوله** فانه يعمل عمل النص اي هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت
بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياسا من اصحاب الشافعي لانهما تثبت بالقياس
عندهم فاما عند من جعله قياسا من اصحابنا فلا تثبت به الحدود والكفارات لانها لا تثبت بالقياس
عندنا هذا معنى ثمرة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد وسمعت عن شيخي وهو كان اعلى
كعبا من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انه يثبت بمثل هذا القياس عندهم كما يثبت بالقياس
الذي علته منصوصة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا ويؤيده ما ذكر الغزالي
في المستصفى وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياسا وبعد تسميته قياسا لانا لا نحتاج فيه الى

الحدود والكفارات لا تثبت بالقياس بل بالنص

بكرة واستنباط علله وشرعها قياسا اعترف انه منطوع به والاشاحة في الاسامي فمن كان القياس
عنده عبارة عن نوع من الالحاق فيجعل هذا من القسمين ولا مشاحة في العبارة قوله واما الثابت
باقتضاء النص الخ الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه قوله تفسير المقتضى
هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم وغيره وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن
يكون من ضرورة اللفظ وقال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها
النص ليتحقق معناه ولا يلغو وهذه العبارات تودي معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في
التعريف على مذهب من يجعل المحذوف قسما آخر بان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصحيحه
شرعا واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة
وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان الكلام لا يصح الا بالزيادة
هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضي
وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى لعدم صحته في نفسه شرعا
وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه هو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع هو الملك حكم المقتضى وسياق
الكلام فيه ان شاء الله تعالى واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظ الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت
باقتضاء النص بغير واسطة واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى والضمير المستكن في لم يعمل والبارز
في عليه راجعان الى النص ويكون الشرط تعدى على الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن
المضاف اليه او هو الضمير العائد اليها اي شرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام فكذا ذكر المصنف
في بعض ذلك وهذا اشارة الى الثابت والمقتضى بالفتح قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء
لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان
اشارة الى تعليل التسمية بهذا الاسم اولا تعليل اشتراط تقدمه عليه وهي في فصار نسبا وكونه
نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يفد شيئا ولم يوجب
حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وانما سمي هذا الشيء بالمقتضى لانه امر اقتضاه
النص او انما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاه النص لتصحيح ما تناوله النص اذا
يكون صحة النص متوقفة عليه وتوقف المشروط على الشرط متقدم لا محالة ولما اقتضى
النص ذلك الشيء لصحته صار ذلك الشيء مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه
ويوكد هذا الوجه ما ذكر شمس الائمة المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص يشترط تقديمه
ليصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم ورأيت في بعض الشروح
واما الثابت بطلب النص بنفسه فشيء لم يعمل النص بدون تقدمه على النص فان النص اقتضاه ليكون
متناولا لصحيحا فصار متناول النص مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو لم يكن
المقتضى لما صح ما تناوله النص فاذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو

لم يكن المقتضى لما صح ما تناوله النص فاذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص كقوله عم من اشترى قريبا اعتاق
اضاف الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك اذ الملك هو الذي يوجب العتق عند
الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح الضمير المستكن في
فصار راجعا الى الملك ما يتناوله وهذا وجه حسن ايضا ولو كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان
المراد من الثابت الحكم فيما تقدم بالاقتضاء بمعنى المقتضى ويكون الشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له
وذلك اشارة الى الشرط ومثله الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والباقي فان للاشارة الى التعليل التقدم
لا غير وهي في فصار للاشارة لا لكون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء واما الحكم الثابت بمقتضى
النص فلم يعمل النص في اثباته اي لم يوجبه الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه
امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله ولما كان ثبوت ذلك الحكم مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار
الحكم مضافا الى النص بواسطة ذلك الشرط فلا يكون ثابتا بالرأي واليه اشار بقوله وكان كالثابت
بالنص اي الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص قال شمس الائمة فيرينا
ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس ويرتكب
هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر واما الحكم الثابت بمقتضى النص فانه ثبت بمعنى زائد على
النص فيكون الحكم باثبات النص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع
حكمه ثابتين بالنص قوله وعلامته الى آخره اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب
الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق
المتكلم كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى واسال
القرية وما اضمر لصحته شرعا كقول الرجل اعتق عبدك عني بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا
في تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهذا مذهب القاضي الامام ابي زيد
ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم
الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضي الامام وخالفهم المصنف وشمس الائمة
وصدر الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لصحة الكلام شرعا
فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى
لان الشرع انما يقبل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى والمحذوف بيان العلامة فقال
وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي يصير مفيدا لمعناه وموجبا لما تناوله
وفي بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به كذا
قيل بل يبقى كما كان قبله ويصلح بنصب الحاء اي المذكور لما اريد به من المعنى اي لا يتغير معناه
ايضا والمجموع مما ذكر يقع الفرق بينه وبين المحذوف لان المحذوف اذا كان يصح الحكم المذكور الا انه
ربما يتغير به ظاهر الكلام عن حاله واعرابه كما في قوله واسال القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحا

اي ظاهر الكلام

لما اريد به لتغيير معناه كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاجبر المولى فقال له طلقها لا يثبت الاجازة
انتضا وان كان يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لا رد لا احتمال العبد
وهو متمرد على مولاه بهذا التزوج يدل على ان غرض المولى رد العقد والمتاركة فانه يسمى طلاقا لا ايقاعا
النكاح وانه في ولاية فيصح الامر فلو ثبت الاجازة اقتضاء لم يبق قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو
ايجاب المتاركة بل يصير امر العبد بالطلاق ليشتبه ولا يثبت ذلك فلا يصح الا بخلاف ما اذا زوجه
فضولي فبلغه الخبر فقال طلقها حيث يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان
لانه يملك التطليق بعد الاجازة كما كان يملك قبلها فيملك الامر به اقتضاء فرق ويصلح بالرفع ويجعل
الضمير عائدا الى المقتضى مع انه يلزم منه استتار الضمير نعتا ويصلح المقتضى لما اريد به
من غير تصحيح الكلام وذلك ان يكون اثباته تبعا للمقتضي قال البعض اي الشيء مما ثبت بطريق
الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لان المقتضى يصير تابعا للمصرح في الثبوت ينبغي ان يكون تابعا
في الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له في الثبوت او يكون مثله لان الشيء قد يستتبع مثله ولا يجوز ان
يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامراته يدك طالق لا يقع الطلاق ولا يستتبع ذكر اليد ذكر النفس
وان كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على النفس لان النفس اصل اليد ولا يجوز ان يصير تابعا
لها في الذكر والثبوت لانه يؤدي الى ان يصير الاصل تبعا والتبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع
بالاخلاف بيننا وبين الشافعي لا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق التعبير والاختلاف في
عمومه هذا اللفظ ومن هذا قلنا اذا قال لعبده كفر بيمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء
لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون
بالشرائع اذ لو خوطبوا بها لثبت الايمان مقتضى تبعا لها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تابعة للايمان
وكذلك ذكر في دعوى الجامع اذا ادعى على اخر انك اخي لابي وامي فان كان يدعي عليه حقا صحت
الدعوى وقبلت الشهادة على ذلك وان لا فلا لان الاخوة حق يثبت على البنوة على الغايب وذلك اصل
وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا الا في هذا حقا على غايب فلم يسمع وان ادعى حقا
مقصودا صار الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعا له فوجب القضاء به غير مقتضى وان كان
شبه المقتضي من وجه لانه اي لان الاصل اذا ثبت اي صرح به مما اضيف اليه اي السؤال
الذي يسبق الى الفهم ويعلم والضمير في اليه راجع الى الفهم على تاويل المذكور او المسؤول هذا
هو المشهور في مثل هذا الضمير ولكن التحقيق فيه التانيث انما يجب مراعاة جهته اذا
كان مرتبا على المذكر بزيادة حرف على صيغة التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة
التذكير اي يكون له مذكر في الجملة واذا كان كذلك يلزم مراعاة جهتي المذكر والتانيث واذا لم
يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعذر المراعاة كما في لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان
تانيثهما لما لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعذر المراعاة مرتبا على التذكير اذ ليس لهما تذكير

والبيع

هذا الذي يلزم لو لم يكونا تابعين ايمانا يقصد لكنهم مطلقين بالايمان بالاعتاق

لانفصال حرف التانيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير والتانيث سواء وصفت بهما اسم
معرفة واسم نكرة او جعلتا خبرا لمخبر عنه معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرفة والنكرة فان التانيث فيهما مرتب
فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ اسم وشيء فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شيء وهذه شيء وكذا الفعل
والحرف فتقول ضربت فعل وضرب فعل ورب حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا
شيء وهذه شيئة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف ورب حرفة فتبين ان التذكير والتانيث اذا لم يكونا
مرتبين لم يراع حقهما كذا في المحصل في شرح المفصل ولهذا قال جار الله في المفصل في المضمرات والضمير
في قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل مبهمة ولما كان تانيث العرب غير مرتب استوى فيه التذكير
والتانيث ولكن هذا على ذكرته لك مما يحتاج اليه في هذا الكتاب كثير **قوله** من باب الاضمار
جعله من باب الاضمار حسنا وتمام فيما بعد تحذو والاضمار ما له اثر في اللفظ كقوله وبلدة اي ورب
بلدة وقوله الله لا افعلن بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه اي من قومه وقول الرجل
الله لا افعلن بالنصب وما ذكرت لتنظيرين هذا القبيل وكان تسميته بالمحذوف اولى وما ذكره
ههنا توسع ومثاله اي مثال المقتضي الامر بالتحرير وهو قوله تعالى فتحرير رقبة لانه في معنى الامر
اي فحرروا رقبة مقتضى للملك لان تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار
التقدير فعليه تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقي صالحا لما اريد به
وهو التكفير وذكر السيد الامام ابو القاسم والاثبات مقتضى نحو قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا
معروفا ولا يتحقق المصاحبة الا بالانفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق
مقتضاه تسابقا عليه هذا اشارة الى ما سبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه وبيان ترتيبها
اي في العمل لانه بين الترتيب في الكل والفصل الرابع اي من البيان فكانه حصل بيان معانيها
لغة فصلا فصلا وبيان معانيها شرعا وبيان ترتيبها عند التعارض فصلا فصلا وبيان الاحكام رابع الفصول
والله اعلم

باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع ومنه قوله ع م من تعلم بابا من العلم اي نوعا منه قوله يتناول المخصوص اي مدلوله
قطعا تمييزا اي على وجه القطع ارادة الغير عنه ويقينا اي ثبوتا في ذاته من غير شك والتعيين العلم
وزوال الشك فقيل من يقن الامر كقطعا لازم ومتعد بلا شبهة تاكيد اخر بيان التتمة
لانه اذا ثبت في ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لا يبقى فيه شبهة لا محالة والغرض من التاكيد
مزيد المبالغة في نفي قول من قال انه ليس بقطعي لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان
كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان المنازعة لم يقع في ثبوت موضوعه بل هي
كانت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصلي فلهذا قدمه لما اريد به اي لاجل ما اريد
بالمخصوص من الحكم الشرعي ومن البيان وذلك كلفظ الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد
المعلومة لما اريد مخصوص من الحكم الشرعي من تعلق وجوب التربص بوضعه ما قال شمس الائمة

حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة
وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال تمام حتى في اليقين فاما عند من اعتبره
كذلك فهو يوجب العمل ظاهرا ولكن لا يوجب اليقين لانه لا يخلو الخاص عن هذا الاحتمال كما في … المخصوص
بطريق القطع اي في اصل الوضع لانه وضع لذلك وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص على المخصوص
باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع
والوضع متقدم على الاستعمال ولا احتمال التغيير اي فيقبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل فان
قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما لم يقم عليه دليل لم يعتبر العدم فلا يمتنع القطع به الا ترى انه
لم يمتنع احد من دخول المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما لكن لما لم يقم عليه دليل لم يعتبر بالعدم
وهذا من المسموع من الثقات وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صالح له لان يراد به غير الموضوع
له وارادة الغير من المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال لما ان لفظ الاسد الموضوع
للحيوان المخصوص … رايت اسدا من غير قرينة يحتمل ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو
الاحتمال وارادة الشجاع هو المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع
المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لا محالة لكن قطع الاحتمال الذي
صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ابطل معنى … فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال قوله …
يحتمل التصرف استدراك من قوله وان احتمل التغيير بطريق البيان وذلك ان البيان اما اثبات
الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمه فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم اثبات
الثابت او نفي المنفي وكلاهما فاسد من ذلك اي من الخاص الذي ذكرنا ان العمل يجب بموجبه ولا يحتمل
البيان قوله تعالى في المطلقات الاية قوله قلنا يخرج … لا محل لها من الاعراب قوله تعالى
والمطلقات … خبر في معنى الامر اي وليتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء
ثلثة قروء اي مضي ثلثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء او مدة ثلثة قروء على انها
ظرف والمراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله
عنهم وعند الشافعي المراد بها الاطهار وهو قول زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي
الله عنهم واللفظ يحتملهما بالاتفاق والشان في الترجيح قلنا لو حمل اللفظ على الاطهار لانتقص
العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في … لم ينتقض ذلك الطهر من العدة لا
محالة اذ المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل بين دمين ترك بالاتفاق لا مسمى الطهر اذ لو كان
كذلك لانقضت العدة في طهر واحد او اقل ولما انقضت عدة المستحاضة ثم نحن … من
العدة عند من حمل القرء على الاطهار فيصير العدة قرئين وبعض قرء والثلاثة اسم خاص
لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا
الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض … لعله جائز … لان اسماء الاعداد اعلام فلهذا

تعالى

تعالى ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير اضراب … والثالث والثقل الاخر …
الاعلام بخلاف ما اذا حملناها على الحيض فانه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة فالاتيان
بكمال الاقراء لا محالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على … اولى
اولى من الحمل على ما يخالفه … ولا يلزم عليه قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث …
وبعض الثالث وهو عشر ذي الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر
ويراد به البعض كما يراد من البعض قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم جبريل … وقوله تعالى
فقد صغت قلوبكما قلبا كما واما اسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيه ذلك فلهذا جاز اذا راى
رجلين ان يقول رايت رجالا ولا يجوز ان يقول رايت ثلاثة رجال فان قيل في الحمل على …
مخالفة النص من وجهين احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها
في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ ثلاثة اقراء وبعض الرابع …
الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة والثاني ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد
… ثلثة رجال وثلث نسوة والحيضة مؤنث والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلاثة على
ان المراد من القرء الاطهار قلنا الجواب عن الاول انه ذلك … بالضرورة وهو وجوب
التكميل فلا يعبا به وذلك لان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامراته
انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى
بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم التجزي والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا
عن النقصان كما ان عدة الامة في النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين فيه زيادة
نصف القرء كذلك … وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه
الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة …
والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير … وكذا ان المراد من القرء الحيض قوله
دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله
تعالى واللائي يئسن من المحيض … فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض
الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر
ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرات المراة اذا حاضت
كذا في الكافي قوله والواحد لا يحتمل المثنى تاكيد لقوله كالفرد لا يحتمل العدد وانما اكده
ولان الفرد يطلق على الاعداد التي ليست بزوج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة
عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الايهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد
يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثنى فكان هذا اي الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال
اي موجب الكتاب لان الكتاب يقتضي التكميل والتنقيص ضده قوله ومن ذلك اي

ومن الخاص الذي لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى واركعوا مع الراكعين امر لليهود بالركوع اي ائتوا باصل الصلوة المسلمين وزكوتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلوتهم ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امرا بان يصلوا مع المصلين يعني في الجماعة كانه قيل وانتم الصلوة وصلوا مع المصلين لا منفردين كذا في الكشاف تعالى امر بفرضية الركوع بهذه الاية بطريق الاشارة والدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم بمتابعة لنا ليكون ذلك علينا اوجب واراد قوله اركعوا واسجدوا لاثبات فرضية الركوع عما ورد شمس الائمة احسن قوله اركعوا خاص في حق المامور به وان كان عاما في حق المامور قوله وهو الميلان عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر فانقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ راسه قليلا ثم رفع راسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز وفي المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يستحق به اسم الراكع لا ما يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين به اي بالركوع او بقوله واركعوا بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابي على وجه الفرض حتى يلزم فرضا كالركوع بيانا محضا لان من شرط الالحاق بخبر الواحد بالكتاب ان يكون نصا لتحق به اجمال الاية ولم يكن كذلك فيلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وبعد منا لا نبيين بنفسه ثم يصح لعدم شرطه قوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقرير ان الحاقه بالنص على وجه الشهرة فاسد فلا يلحق لكنه اي التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدي الى ابطال الاصل ويصير واجبا ملحقا حتى ينتقص الصلوة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا يبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل كما مر منزلة خبر الواحد من الكتاب وذلك ان يكون متمما للكتاب لا مبطلا له قوله ومن ذلك اي ومن الخاص الذي ذكرنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي طواف الزيارة وطاف ويطوف بمعنى والبيت العتيق اي من الجبابرة والغرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان او الكريم وكرمه شرفه الطاهر او القديم لانه اول بيت وضع للناس ومنه فعل اي الطواف الذي هو مدلول وليطوفوا وتسميته فعلا التوسع لان المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا قال شمس الائمة الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم فلا يكون فيه اي الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعي رحمه الله عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراط الطهارة بيانا لانه ليس فيه اجمال وذكر في الاسرار انما نقول انه بيان لاركان النص محتمل بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة بل كان نسخا محضا لان الكتاب يقتضي جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه فيكون نسخا فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عم الا ان يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عم الطواف صلوة الا انه ابيح فيه الكلام لكنه اي شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه

وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزمه اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل يعني ان ما ثبت شرعا عليه كالزيادة فيجوز ان يلحق خبر الطهارة بيانا به قلنا اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمنصوص في القران فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعي رحمه الله لا يجوز النقصان عن هذا العدد كالحج الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد به فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كما في النية قبل انتصاف النهار في الصوم المتعين وكما ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل في حق الخروج عن عهدة الامر حتى لا يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه اتى بالكل واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا انه غير معتد به كما ذكره محمد رحمه الله في الرقيات فذلك لما روي ان ابرهيم قال لاسماعيل عليهما السلام ابتغ لي حجرا اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فلم يرضه ثم ناداه الثالث فناداه قد اتاني بالحجر من اغناني عن حجرك فوجد الحجر الاسود في موضعه فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فاذا افتتح قبله لا يكون معتدا به كذا ذكر في المبسوط ولكن لا يزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا والاشبه ان يقال انه ليس بمجمل نفسه ولكن في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة التطوف وهو التفعل ومعناه المبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا به لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد ونظيره مسح الراس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي عم بيانا به لانه يبين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لا يحتمله واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا يتخير بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار النقصان الصلوة بالسجدة قوله ومن ذلك اي ومن الخاص الذي تقدم ذكره والفاء والتاء فانما اشار الى تعليل كون مفهوم الاية من هذا الباب وكذا فانه خاص لمعنى معلوم اي كل واحد منها لمعنى كما في قول المتنبي خشاني على جمر ذكي من الهوى وعيناي في روض من الحسن ترتع اي كل واحد والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح فلا يكون شرط النية كما قال الشافعي بذلك اي في الوضوء بغير لعم الاعمال بالنيات والقياس على التيمم لان اشتراطها في البدل يدل على اشتراطها في الاصل لان البدل لا يخالف الاصل في

المشروط علا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه بين الواو وبين الحال البينة عند من يقصد تقليد
عند غسل الوجه بازالة الحدث او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو نوى التبرد او التنظف
او نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يعتد لكن الوضوء عنده بل اضرابه عن مفهوم الكلام على
الوصف الذي ذكرنا اى الحاق الفرع بالاصل وذلك ان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء
الدليل لا فرضا كما قاله الخصم ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية في التيمم مع انه خاص لان ذلك
ثبت باشارة النص اذ التيمم القصد وبطل شرط الولاء وهو ان يتابع في الافعال ولا يفرق والذي يقطع
التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء وانما شرط مالك وابن ابي ليلى والشافعي في قوله القديم بفعله
لتنزيل لانه واظب على الولاء تارة وتاره جاز تركه تعليما مرة تعليما للجواز فالاولى ان يلي لو اشتغل
بطلب الماء احترازا لان ذلك من عمل الوضوء وان اخذ في عمل اخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعل
تفاريق الغسل اذا اشتغل بخلالها بعمل اخر كذا في المبسوط والترتيب وهو ان يراعي النسق
المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعي لقوله عم لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ثم ذراعيه وعرف ثم للترتيب والتسمية وهو ان يسمي
الله تعالى في ابتداء الوضوء والمختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام وانما شرط التسمية
اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك ايضا لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم لما ذكرنا انه ليس بعمل
بالكتاب ولا بيانا له بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها
كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف قلنا المانع من القول بالوجوب وهو
لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء ما هو ركنه من الصلوة
لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشرط اتباع ولهذا يسقط بسقوط المشروط من غير عكس والصلوة
فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل الصلوة يلزم التسوية اي
يصير كل واحد منها واجبا لعينه فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا
وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون الوزير
ادنى رتبة من الامير قلت وللاقرب الى التحقيق ان ذلك لتفاوت درجات الدلائل فان
الادلة السمعية انواع اربعة قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت
ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي
وظني الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني
والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله
فخبر النية بل من القسم الثالث لانه عم امر الاعرابي بالاعادة ثلثا فقال له كل مرة ارجع
فصل فانك لم تصل ثم علمه ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال
عنه واذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اخشى ان لا تجوز صلوته

بعد

مراتب النصوص ٤

٤١

تعمدا تركه وكذا خبر الطهارة وهو قوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان الخوف المركب
واما قوله عم الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على
ما استعرفه فيكون مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية لانه معارض بقوله عم من توضأ وسمى
كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة
كيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شائع وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عم
كان يواظب غسل الوجه وخبر الترتيب ايضا معارض لما روي انه عم نسي مسح الراس في وضوئه
فتذكر بعد فراغه فمسحه من غير غسل كفيه فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة ثبتت
السنة لا الوجوب قوله وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين لانه لما سوى بينهما
في الترجيح حيث اثبت بخبر الواحد ما اثبت بالكتاب لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر
او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كمن سوى بين شريف ومن هو ادنى منه في المكان يلزم رفع
درجة الادنى ان اجلسه في مكان الشريف او حط درجة الشريف ان اجلسه في مكان الادنى
ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما وعملا ونحن لا نقول بل
نقول ما ثبت بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر
جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب في الفوائت فانه لا يلزم
ما ذكرتم وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة قوله ومن ذلك اي من الخاص الذي
ذكرنا اعلم ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسئلة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد
الله ابن مسعود وعبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر رضي الله عنهم وطي الزوج الثاني يهدم حكم
ما مضى من الطلقات واحدا كان او ثلاثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله وقال
عمر وعلي وابي ابن كعب وعمران ابن الحصين وابو هريرة رضوان الله عليهم اجمعين لا يهدم ما دون
الثلاث وبه قال محمد والشافعي وزفر رحمهم الله ومبنى المسئلة على ان الزوج الثاني اي اصابته
في الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين
هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية
للحرمة بقوله تعالى فان طلقها اي الطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد اي بعد ذلك التطليق حتى تنكح
اي تتزوج زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا فكلمة حتى
للغاية وضعا ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط واذا انتهى المغيا ثبت الحكم الذي
كان ثابتا قبل السابق كما في الايمان المؤقتة تنتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم تثبت الاباحة الثابتة
السابقة كما في الصوم تنتهي حرمة ~~التناول بالغاية ثم تثبت الاباحة~~ الاكل والشرب بالليل ثم تثبت
الحل بعده بالاباحة الاصلية وكذا الحكم في تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى
انتهاء الاحرام والظهار المؤقت الى التكفير فكذا هاهنا اصابة الزوج الثاني تنهي الحرمة ثم تثبت الحل

بالسبب الثاني وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة لا يقال قد اضمحل الحل الاول
بعقد فلا بد من ان يثبت حل آخر فتضمحل به الحرمة لا استحالة في عود الحل الاول لانا نقول نحن لا ننكر
ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي ثبت به الاول وهو انها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي
هو غاية للاول واضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا
كمن آجر دارا ثم خرجت المنافع عن ملكه ثم انتقضت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير
الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم ارتفاع سببه لزوال ركن السبب الثاني وهو تمليك الدار لانتهاء
الاجارة فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يقل ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضي ذلك بل يقتضي كونه
غاية فيعطل الكتاب لئلا يبطل الاول لان الثلاث شيء واحد يكون الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان
غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لان توقف المصير ورفعها غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض
الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة فتلغو الثنتان اي الغاية قبل وجود الاصل
وهو المغيا كرجل حلف ان لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب
لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين اوجبت تحريم الكلام
بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة ولا يقال النص
متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس
كذلك اذ الاصابة بعين شرط الحل بالاجماع وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ
فلا يستقيم التمسك به لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور وهي صار كالمنصوص
عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فكانه قيل حتى
الحرمة مغياة الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به ثم من جعل الضمير البارز راجعا الى
الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية
فيكون الزوج الثاني غاية ثم من جعل الزوج ولكنها اسند اليه من حيث المعنى ايضا كما
ذكرنا والظاهر راجعة الى كلمة حتى المراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى لا تكون غاية
بل الغاية ما دخل عليه حتى والتقدير من جعله محدثا حلا جديدا لا يكون الا ان يكون ابطالا
فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية فانها تاكيد للغاية ووقع محله لانه
في بيان الخلاف كما مر مثله قوله والجواب الى آخره اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب
على اشتراط الوطي للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او السنة المشهورة فذهب
الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهبت طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان
النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد الا انه اسند الى المراة ههنا باعتبار التمكين كما اسند
الزنا الذي هو الوطي الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما في نهاره صائم وليله
قائم ولا يصح الحمل على العقد النكاح لان قوله زوجا يابى ذلك لان المراة لا تتزوج نفسها زوجها

فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطيها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر
النكاح اشتراطا للوطي قالوا وفيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا في الاسناد
فيجب اعتباره وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة في الوطي الا انه اريد به العقد
ههنا بدليل اضافته الى المراة والنكاح المضاف الى المراة ليس الا العقد يقال نكحت اي
تزوجت وهي ناكح في بني فلان اي هي ذات زوج منهم كذا في الصحاح وانما يجوز ارادة
الوطي منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطي يتصور منه فاما المراة فلا يجوز اضافة الوطي
اليها البتة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة الوطي والنكاح الذي بمعناه الى المراة ولو جاز ان يسمى
واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة واما اضافة
الزنا اليها فليس بطريق المجاز لانه اسم للتمكين الحرام من المراة كما هو اسم للوطي الحرام من الرجل ولهذا
لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت كما لا يصح نفي التمكين عنها ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى الوطي
لا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا يلزم الوطي من التمكين مطلقا
فثبت انه ثابت بالسنة ثم في هذا الطريق اعمال السنة والكتاب جميعا فكان اولى واما قوله لان
فيه اعمال الحديث ونعمل بالحقيقة من وجه لان الوطي انما سمي النكاح لمعنى الضم وفي العقد ضم كلام
الى كلام شرعا واعلم ان الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد ذكره اياه الاقتصار على الاول لان
كلام الفريق الاول لا يصح الا ان يجعل الوطي مثبتا للحل ولو ثبت الوطي بالكتاب كما ذكروا لا يحصل
المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب وتاكد كلام الخصوم حينئذ وانما ثبت الدخول بالسنة
وهي ما ذكر الشيخ في الكتاب والمراة هي تميمة بنت ابي عبيد القرظية وقيل عائشة بنت عبد الرحمن
بن عتيك النضيرية ورفاعة هو ابن وهب عمها وقيل ابن سموال والزبير بفتح الزاي
عبد الرحمن انما له بالهدبة فاجمعها مائعة الا مثل هدبة الثوب وهو نظير ما حكت امراة
عن عنين فقالت لن تحللت منه بزوادة عن ذي زرع والعسيلتان كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتي
الالتذاذ وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التانيث وان كان مذكرا وقيل انما انثت لانه
اريد به العسيلة وهي القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة وانما التاكيد بالتعرض للجانبين اشارة
الى انه هو المقصود في باب التحليل وقوله تذوقي ويذوق اشارة الى ان الشبع ليس بشرط
وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف وراوي الحديث عائشة رضي الله عنها وكذا روى
ابن عمر وانس بن مالك رضي الله عنهم من غير قصة رفاعة وفي عامة الروايات ان ترجعي منعها ان
تعودي وكانما واحد وفي بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت غشيني فقال عم لها كذبت
في قولك الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض النبي عم ثم اتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت
ارجع الى زوجي الاول فان زوجي الاخر قد مسني فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله عم حين قال لك
ما قال فلا ترجعي اليه فلما قبض ابو بكر اتت عمر رضي الله عنه فقال لها لئن اتيتني بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها

كتاب التيسير قوله وفي ذكر العود اضافة المصدر الى المفعول اي وفي ذكر رسول الله العود وترك
لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقل تريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى ان في ذوق العسيلة
تحليل وذلك لانه غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة لان حكم
بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول
فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات آدم لا ان حكم
تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق واما العود فلم يكن
ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد
الى الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يتكن فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث
بفعله وهو معنى ما قال شمس الائمة وفي اشتراط الوطي للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله
قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرم من يثبت
الحرمة والمبيض من يثبت البياض ويثبت له هذه الصفة بعقد النكاح ... الشارع ايضا
لان الكلام لم يسق له الاثبات اللعن الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى ان مضمر الحاق
اللعن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد الحقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الا
ان تزوجها بشرط التحليل تغيير المشروع اذ لم يشترط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد
ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلاق فاما الحاق اللعن بالمحلل له لانه سبب لمثل هذا النكاح
والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل له
بمباشرة ما ينفر عنه الطباع من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقته
اللعن اذ هو لا يليق بكلام الرسول عليه السلام في حق امته لانه ما بعث لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الا انبئكم
بالتيس المستعار على هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان
من الآحاد لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخ يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون
الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين
كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله
تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا والاستئذان مثبت لحرمة الدخول والاثبات الحل ابتداء والحديث
اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الا بثلاث تطليقات كالحل الاول
فان قيل المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشيء لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح
قلنا ما يرفع الشيء قصدا فهو قاطع له ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما ما يثبت حكما اخر
هو ضرورة انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشيء ينتهي
بضده كالليل بالنهار وعكسه ومسئلتنا من هذا القبيل فان قيل سلمنا انه مثبت للحل لكنه نسخ
عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه لو تزوج منكوحته لم ينعقد لان الحل ثابت

وفي الحالة الاولى

صح

صح

انتفا كونه شبا للحل

مثلث اثباته ثلاثا فاذا منها الحل كما ثبت بالعقد غير منتقص لكن ربما تعلق بالثلاث وقبل وجود السبب الحكم لان
اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط او العلة قبل السبب اذا وجد والتحق بالطهار تاما ثم العود
وجد السبب في حقه ... [illegible] ... تطليقات مستقبلات بعد ... كما لو
بعد اليمين والظهار بعد الظهار ينعقد ان ثم المنع من التعقيب اليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لاحتمال الانتقاء
فانه وهي بكر التكبير وكذا اذا اشترى بالدين المضارب قبل ظهور الربح او بعد ما اذا ولي مال الغير باشر بماله
لا نسد على التصرف او جواز التعدي في مال الغير فان قيل فعلى هذا وجب ان يملك الزوج الثلاث
من التطليقات ثلاثا بعد الحادث وواحدة او ثنتين من الاول قلنا اذا وجب ثبات الحل بهذا السبب فالحل
الثابت انتفى ابتداء الاول الذي ... كما اذا عقد البيع بالف ثم جدد او انتقض
الى الصحيح الثاني ينفسخ الاول انتقاضا وقال لما عرفنا الثلاث تحرم المحل بالنص حكمنا تأثير في المحلية
شرعية جمعا للاول ... او التطليقتين على زوال الاول والثاني بالثالث ... قلنا في داخل العقد
مشهور قوله يثبت الدخول زيادة اي على النص ... مشهور ... حديث
امراة رفاعة يحتمل الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص وما ثبت ... اي يثبت الدخول
بدليله وهو الحديث لا بصفة التحليل ويجب شرط الدخول به اي بالحديث بالاجماع فان المسند
اتفقوا على انه ثابت بالحديث واشار به الكتاب بتخريج بعض المشاهير وفيه صيغته اي صيغة الدخول
التحليل ويجوز ان يكون الواو ... وقد ثبت فيه قوله في صفته للحال اي والحال ان الدخول ثبت
بالحديث موصوفا بصفة التحليل وانتم اطلقتم هذا الوصف وهو التحليل عن دليله وهو الحديث
حيث قلتم باشتراط الدخول وانكرتم صفة التحليل علة اي لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص
الكتاب عن هذا الحكم وكان الطعن عليكم قال القاضي الامام ابو زيد رضي الله عنه متى نظرت الى السنة
كان الامر ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه ومتى نظرت الى موجب نص الاية اشكل وانه اولى لان
قول نظائره كلمة حتى ومسألة اختلف فيها كبار الصحابة رضي الله عنهم صعب الخروج عنها قوله ومن
ذلك اي ومن الخاص الذي ذكره قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على
التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله فارجع البصر كرتين
اي كرة بعد كرة ونحو قولهم لبيك وسعديك وحنانيك قوله جل ذكره فامساك بمعروف او تسريح باحسان
تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان
يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث
فيكون المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف رضي الله عنه والله اعلم قوله فامساك
بمعروف اي رجعة برغبة لا على قصد اضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة او بان لا
يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها واضرارها وقيل بان يطلقها الثالثة في الطهر الثالث
وقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام الا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية

بما حدث من نشوزها وقوله فلا جناح عليهما أي لا إثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها
التي لا يكون ونفعها امرأة وأحق ظاهرا حمد التنسيل لآية ثم اعلم أن الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة
وأكثر الفقهاء رضي الله عنهم وقال الشافعي رضي الله عنه في قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس
وإحدى الروايتين عن عثمان رضي الله عنه وفائدة الخلاف تظهر في انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعي
أنه عقد يحتمل الفسخ فإنه ينفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فينفسخ بالتراضي
كالبيع وأنتم قياسا على البيع وللشيخ رضي الله عنه تمسك في إثبات كونه طلاقا بالنص كما ذكر في الكتاب
قوله ذكر الطلاق مرتين يعني بقوله عز اسمه والمطلقات يتربصن وذكر مرتين بعد الآية وأعقبهما الضمير
البارز راجع إلى المرة والمرتين لا إلى المرتين فحسب أي أعقب المرة بإثبات الرجعة بقوله وبعولتهن
والمرتين بقوله فإمساك بمعروف ليعلم أن الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هي مشروعة بعد تطليقة
كذا قيل والأظهر أن المراد من المرة ومرتين المذكورين في هذه الآية لا عبارة الشيخ يدل عليه المعنى بأن
قوله الطلاق مرتان ورد لا للتعريف الخلع فلا وجه في بيان قوله عز وجل والمطلقات يتربصن إلى لا جناح عليه
إلى التسريح بإحسان فيجوز ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله الطلاق مرتان
الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ثم لم يقل كذلك ولعل ما ذكرنا بيان وجه التمسك أيضا والغرض من ضم
المرة إلى المرتين مع أن المقصود يتم بدونه الإشارة إلى أن التثنية وإن كانت متعددة كما ذكرنا فالمرتين فيها
متعدد أيضا حتى لا يحل إرسال التطليقتين لا يقع قال العرب وإرسالهما جمعا لا يسمى مرتين كمن أعطى
غيره درهمين لا يقال أعطاه مرتين إلا أن يعزم على ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين أي مع الأولى لا بدونها
كما يقال تصدقت مرة ومرتين فلم يسمع وأتيت بابك مرة ومرتين أي صادفتك مرة مع الأولى لا أن يصح
مرات وإنما ثلث مرات ويجوز أن يكون الضمير في وأعقبهما راجعا إلى الطلقة والمرتين ثم ذكرنا وأن يكون راجعا
إلى المرتين فحسب وعلى التقدير من إثبات الرجعة بقوله فإمساك بمعروف لا غير فافهم قوله فإنما يراد بها
وجه التمسك بأن الله تعالى في أول الآية ذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء بحيث
الافراد أي أفراد المرأة بالذكر وخصصها بالافتداء أي لا يكون الافتداء إلا من جانبها لأنها هي المحتاجة إلى
الخلاص فيصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختصت هي به وهو الافتداء وفيه أي في الافراد تقرير
فعل الزوج على الوصف الذي سبق وهو الطلاق لأنه لما جمعهما في قوله ألا يقيما ثم خص جانبها مع أنها
لا تتخلص بالافتداء إلا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة أن فعله هو الذي سبق في أول الآية وهو الطلاق
ويحل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله عز اسمه وورثه أبواه فلأمه الثلث فصار كأنه صرح بأن فعله في
الخلع طلاق فمن جعل فعله في الخلع فسخا لا يكون ذلك إلا بخلاف المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا
فإن قيل ذكر في أول الآية الطلاق بفعل الزوج صريحا فثبت بما قيل إن المذكور في هذا القدر ويصير في التقدير كأنه
قيل فإن خفتم ألا يقيما حدود الله ولا طلقتها مكانا فلا جناح عليها فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون
الآية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا في الخلع قلنا بل بينا أن الخلع بدليل سبب النزول فإنها

نزلت في جميلة بنت عبد الله بن أبي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتقاضيا إلى النبي عليه السلام
وقال ثابت قد أعطيتها حديقة فلترد علي فقال عليه السلام أتردين عليه حديقته وتملكين أمرك قالت نعم وأزيد فقال أما الزيادة
فلا ثم قال لثابت خذ منها ما أعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان أول خلع في الإسلام فثبت أنه لو كان الخلع طلاقا
صارت التطليقات أربعا في سياق الآية قلنا المراد بقوله الطلاق مرتان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل
أنه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذلك أن يكون الطلاق يتعدد بالذكر فكذا هنا
كذا ذكر في بعض الشروح وأما قول الشافعي إنه يحتمل الفسخ فغير مسلم فإن النكاح بعد تمامه لا يحتمل الفسخ ألا ترى
أنه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم وإن الملك الثابت به ضروري لا يظهر إلا في حق الاستيفاء فأما الفسخ
بعدم الكفاءة فيفسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع عن الإتمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ فأما الخلع
فإنما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن أن يجعل فسخا فيجعل قطعا للنكاح في الحال فيكون طلاقا قوله
ومن ذلك قوله ثم فإن طلقها الآية الصحيح يلحق البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحقه وإنما تحقق الخلاف في
المطلقة على مال إذ لا فرق فيها سواء عنده كما سمعت من الثقات وإليه يشير لفظ التهذيب
ذكر فيه إذا طلق امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها في العدة يقع لأن أحكام النكاح باقية وإن خرج الوطء المختلعة
إذا طلقها زوجها في العدة فلا يلحقها لأنها صارت أجنبية منه بالخلع ورأيت في بعض الشروح أن عند الشافعي
يقع الطلاق بعد الطلاق على ما هو الصحيح فلم يبق الخلاف إلا في المختلعة ومما ذكرنا قال لأن
الطلاق مشروع لإزالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة واحتج
الشيخ بالآية فقال وصل الطلاق بالافتداء فإنما هو الخلع بحرف الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون
هذا تنصيصا على صحة إيقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الآية فإن طلقها بعد الخلع فمن
وصله أي الطلاق بقوله فإن طلقها بالرجعي يعني بأول الآية لا يكون يصلح هذا بانيا وإلا فليا ناوا علم بأن ما ذكر الشيخ
مشكل لأنه ذكر في شرح التأويلات هذه الآية رجعت إلى الآية الأولى وهي قوله الطلاق مرتان أي فإن طلقها بعد
التطليقتين تطليقة أخرى وذكر في الكشاف فإن طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان
واستوفى نصابه أو فإن طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فيصل بالآية الأولى وكذا في عامة التفاسير للكلام قوله
فإن طلقها أما بيان لمباشرة الطلقة الثالثة أو كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى أو تسريح بإحسان على ما روى
أبو رزين العقيلي رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال أو تسريح بإحسان أو بيان الشرعية كما ذهب إليه
أكثر أهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصلها بأول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسألة كيف والترتيب
في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لأنه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة
قبل الخلع على هذا التقدير وإنها ثابتة بالإجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفنا أن موجب
حرف الفاء ساقط وأنها لمطلق العطف ولأنه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء
لصار عدد الطلاق أربعا لأنه تصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وذلك
خلاف النص والإجماع وأجاب الإمام البرغري في طريقته عن هذا فقال إن بيان الطلقة الثالثة

أن صاحب الطلاق أربعا

فان طلقها فلا تحل له الى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين اول
الاية لا انه تعالى طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق اخرى من جهة الزوج فكان قبل فلا جناح عليهما فيما افتدت
في الطلاقين المذكورين ثم رتب عليه الافتداء والثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق الخلع الطلاق ثلاثا وبقي
النص حجة من الوجه الذي ذكرنا والى هذا اشار القاضي الامام في الاسرار ايضا الا انه يمنع تعلق عين
سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم هذا لانا وجدنا ما على هذا الوجه قرينة تدل حجة من المسلم الا
وقد يستانف تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على الدليل بسبب التمسك بانه اذا كان الاول [illegible]
في المسئلة ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه قال الخلع تطليقة بالنص صريح الطلاق ما دام امسك
العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اي سوى هؤلاء
المحرمات ان تبتغوا مفعول له بمعنى بين لكم ما يحل لكم مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم ويجوز ان يكون
ان تبتغوا بدلا من ما وراء ذلكم والاموال المهور محصنين في حال كونكم ناكحين غير زانين لئلا تضيعوا اموالكم
وتفقروا انفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم ومفعول ان تبتغوا مقدر وهو النساء [illegible]
الابتغاء اي الطلب بالمال والباء للالصاق ويقتضي ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد
يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى غير مسافحين فيجب المال عند العقد اما تسمية واما وجوبا
بايجاب الشرع وقوله عن الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد
بالاجماع بل يتراخى الى الوطي قوله في المفوضة بكسر الواو وبفتحها واعلم ان التفويض هو التزويج بلا
مهر وهو عندنا صحيح وهو ان تاذن المراة المالكة لامرها ثيبا كانت او بكرا لوليها ان
يزوجها بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فزوجها ويقول زوجتكها بلا مهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد
يزوج امته بلا مهر او يسكت عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب ولو
دخل بها يجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالعرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لا شيء لها او الفاسد
مهران يزوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون رضاها مفوضة ففي
انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في التهذيب للامام محيي السنة رحمه الله
في التفويض الصحيح يجوز تسمية المراة المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت اي اذنت في
التزويج بلا مهر ومفوضة بفتحها لان وليها فوضها اي زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لا تسمى المفوضة
الا بالفتح وهذا اعني فتح الواو وكسرها فاما ما ذكر في بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هي التي فوضت نفسها
بغير مهر وبالفتح هي الصغيرة التي زوجها وليها بغير مهر فغير صحيح لان نكاح الاولى فاسد عنده لعدم
الولي فلا يكون من باب التفويض وفي نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كما ذكرنا فلا يستقيم في الخلاف
وذكر في الطريقة المنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رضي الله عنه ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا
لا يستقيم في المفوضة لان هذه دليل على كونه مشروعا بمال والحق نفي كونه مشروعا بلا مال [illegible]
مسكوت عنه موقوف على قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى لا جناح

وليها

قوله

طالب بكر والحجو الا بالتي منكم وانه [illegible] بالطلاقة [illegible] والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده
قلت المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة لا في الحادثتين كما في كفارة اليمين وهنا
كذلك يجب حمل المطلق على المقيد لان الاخرى انه شرط فيه الابتغاء بالمال فوقع الطلاق [illegible] لا بد فيه كذا
يشترط المال قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم اي قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج
والاماء كذا في الكشاف وقيل النفقة والكسوة والمهر وفي التيسير اي ما اوجبنا من المهر في النكاح
في ازواجهم ومن العوض في ايمانهم واحللنا لك الواهبة نفسها من غير مهر واحللنا لك ما اصطفيناه
من الغنيمة ماشئت فعلى هذا القول استدل الشيخ في تقدير المهر فقال الفرض خاص لمعنى مخصوص
وهو التقدير فيقتضي ان يكون المهر مقدرا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار مجمل
فالتحق البيان به بيانا [illegible] بما روى جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه قال لا تزوج النساء الا الاولياء
ولا يزوجهن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما [illegible] مقدرا كان
مبطلا [illegible] ولكن للخصم ان يقول لا نسلم ان الفرض خاص في المعنى الذي ذكرت بل الفرض
الحز في الشيء ومنه فرض القوس للحز الذي يقع فيه الوتر والفرض للحديدة التي يحز بها والفرض للكيس
المفروض [illegible] وفرضة النهر للثلمة التي منها يستقى والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور والفرض
البيان ايضا قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها في قول بعض المفسرين وقال قد
فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي بين في قول جماعة والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لا خاصا
او يكون خاصا في القطع حقيقة بناء على ما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا
عن [illegible] اللغة ثم يقال للايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن
الغير فكان مجازا فيهما ثم على التقدير من حمله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى
من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما يجب لهن
من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب المهر للازواج عليهم ولهذا اختاره عامة
اهل التاويل بالايجاب ههنا فاما على التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالي للاماء
شيء ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على لانها صلة الايجاب لا صلة التقدير يقال
فرض عليه اي اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى
والتقدير يكون ترك القول بالتقدير في المهر باطلا قوله هذا اي مجموع قوله فرضنا على
ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب بالاضافة الى ذاته والتقدير بلفظ الفرض وان تقدير
العبد امثاله [illegible] معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم يظهر [illegible]
المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب في حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور
عنا ونظهر في ضمن الفعل ولكن فيه نظر لان الغرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل
العقد ليمتنع الاستبدال كتقدير نصاب السرقة وما ذكروه لا يفيد هذا الغرض بل يلزم منه انه

اي تولوا ان تقدر العبد امتثاله

في المطاليع على الحنث يكون ذلك اظهارا للتمرد ايضا كالو اصطلحوا على العشرين وآخر يخطر بالي ان هذا جواب عن المعتذر وهو ان يقال لو كان المهر مقدرا لما ذكرتم ينبغي ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرا فاجاب بانه من المقادير التي تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الركعات الاربع ان تعرض بجانب القلة بالتقيد فلا يتهيأ اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يثبت لا لنزومها فيكون التراهما لا كثرا شنا الا بهذا التقدير لا يجاب له كالتزام الزيادة في الركن بخلاف جانب النقصان الا من كان الامتثال به ولا يجوز بهذا المعنى قوله وان تقدير العبد امتثاله اي تقدير الشرع فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر اي اثبات المهر وتركه كا جعله مالك وعلي ابن ابي حريرة من اصحاب الشافعي بحيث لا اثبتا وجب المهر في العقد او سكت فيجب المهر وصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا ويؤثر في فساد العقد كنفي الثمن عن البيع لصح وتفسد البيع والتقدير فيه اي في المهر كا جعله الشافعي بحيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقداره مفوض الى راي الزوجين كان ابطالا له ولا يجوز ان يكون التقدير منصرفا عطفا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا على الايجاب اي من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير

قوله

ومن ذلك اي ومن الخاص المذكور قوله تعالى والسارق والسارقة مرفوعة على الابتداء والخبر محذوف كانه قيل فيما فرض عليكم السارق والسارقة اي حكمهما والخبر فاقطعوا ايديهما ودخل الفاء لتضمنها معنى الشرط ايديهما ايديهما ونحو فقد صغت قلوبكما اكتفي بتثنية المضاف اليه عن تثنية المضاف واريد بالايدي اليمان بدليل قراءة عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا منصوب لهما كذا في الكشاف وكذا في التيسير انما جمع الايدي لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريد بهما الجمع فلذلك قال الايدي لانهما افراد وحاناته الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم لظاهره وهو جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو سائغ لغة كالجمع بين تذكير المعنى وتانيث اللفظ في عين المعاني وقرا ابن مسعود والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم والصواب ايمانهم لانه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع من اثنين لانهما اثنان من اثنين واعلم ان عندنا حكم السرقة قطع يبقى الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلف خمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعي القطع لا ينفي ضمان العين عند بل العين في حق الضمان كانه لم يكن قطع ولذا الحكم في السرقة الكبرى وحد الزنا قال الله تعالى جزاء القطع لتركه فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع انما لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا الا ان ضرورة انه ايضا لانهما مختلفان اسما وموضعا وبمقصود الا ان احدهما شرع جبرا للمحل والاخر شرع زاجرا

والسارقون والسارقات

اللفظ

بطريق العقوبة محالا لان محل احدهما الذمة ومحل الاخر الذمة وسببا الا ان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد لانه يستحقه قائما فلان يستحق القطع من الله تعالى ويستحق الاخر العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يستحق بثبوت احدهما سقوط الاخر الا انتفاء وقد دل الدليل على تحوله الى سائر الحرمات الموجبة الضمان كسرقة تقل ويخراه معكنة بسبب مثلها ولقوله عز اسمه فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترده فيجب القول بهما فقال بان القطع لو وجب بسقوط الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالراي او بخبر الواحد وهو قوله لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه وقد انتم ذلك وترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله فيه بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي لا يكون ابطال عصمة المال عملا بالجزاء انه ذلك اي ابطال العصمة ثبت بنص يشير اليه ابطالها منهم بقوله السارق والسارقة وقد يجوز ان يتغير النص الذي يقترن به كقوله كنت حر يشير الى اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء او الشرط تغير موجبه فكذلك هنا غير هذا النص الذي لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل ما اقترن به وهو قوله جزاء بما كسبا مقرون به ان لا نوع من التشنيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه ثم بيان اشارته بقوله ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق هنا والجزاء اذا اطلق نعرض العقوبات بما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فيقتضي ان يكون وجوب القطع حقا لله تعالى على الخلوص والنكال يتقرر بالمثل وما يجب حقا للعبد تتقيد به ما لا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب حقا لله على الخصوص انما يجب لهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية وتمثل مثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كسرب عصير الغير والوطء حالة الحيض ثم ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ثم لم يثبت لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ووجب الضمان له بالاتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع لسرقة خالصا لله تعالى عرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهي حرمة واحدة لانا لا نجد القطع الا بمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه خالصا على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد فانتفى وجوب الضمان له بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا اصطاد صيدا مملوكا حتى يتقضى به وجب الضمان وكذا وجوب الكفارة

بالجناية على حق الله تعالى كالحر العبد فانها تجب في حق المسلم الذي هو بها حر التنا وان لم تكن جنة مضمونا بالدية وكذلك
شرب خمر الذمي لان الحديث ... لم يجب حق العبد ثم لو شرب خمرا بنفسه يجب الحد ايضا واذا لم
تحقق وجب ... الضمان ثم استدل الشيخ رضي الله عنه بوجه اخر فقال ولان الجزاء يذكر ويعني
لغة على ما كان المشروع زاجرا للقطع في ... مثل الشرع له ... الى الزجر والتطهير الشكر
في المشروع والبار ... ما يعني تسمية الشرع جزاء ... على انه كامل وتام في المقصود الذي شرع له الا انه
من جرى نايبا اي تقضي القضا الاحكام والاحكام قال وعليها ... سروا ... ذا ...
الشرائع تبع اي احكمها ... على هذا اصلح جزائي ايا الا انها ... لوقوعها بعد
الالف كالقضاء اصله تقضاي ... اي ... الشي انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى
هذا يكون الهمزة اصلية ... الاول اظهر لانه مصدر جزى ... الجزاء ما كونه ... جزاء
في كتب اللغة التي عندي ولعل الشيخ وقف عليه وانا دل لفظ الجزاء على الكمال استدعى كمال الجناية لان
كمال الشي باعتباره ... شبهة ... يكون الفعل حراما لعينه ومن بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون
الفعل حراما لعينه ... حق المالك ... النظر ... وذلك اعظم شبهة في سقوط ...
فلا يجب ... الغصب والفرق بين التقريرين ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثاني
استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بلفظ الجزاء على كمال الجناية
لان الاطلاق ... وقال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط بوجه اخر فقال في لفظ الجزاء اشارة
الى الكمال ... الطاهر ... يمكن القطع جميع موجب الفعل ... قوله
ولا يلزم ان الملك ... شوال وهو ان نقل الملك شرط الانعقاد السرقة موجبة للقطع لا العصمة
ولهذا لا يقطع النباش عندهم باعتبار شبهة في الملك ثم لم ... نقل الملك الى الله تعالى بل
بقي للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضي نقل العصمة حتى
تثبت له ولاية التضمين ان كان هالكا فاجاب وقال اشتراط الملك ليس لعينه وانما هو لتحقق
العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل ... بكونه
... اشتراط الملك ليس لعينه ... معصوما ... الا ان العصمة
لا يتحقق بدون الملك الا ... للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة
لا لذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان العصمة وهي حق الجناية الكامل ...
وذلك كالعصير اذا تخمر بقي الملك لصاحبها وان ... عصمتها الى الله تعالى وكذا الشاة اذا ماتت بقي
الملك لصاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين حقا لله تعالى قوله واما تعين الملك بشرط جواب
سوال اخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا للعصمة والاصل من العصمة في حق
الجناية ... الله تعالى حتى صار كالخمر على ما قلتم ... لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت
بالبينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر حقوق الله تعالى فقال تعين الملك ليس بشرط لعينه

ايضا بل للظهور السبب بخصومته عند الامام فان السرقة هي الجناية على مال الغير ولا يتصور الجناية
موجبة للحد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز وهو مال الغير لا يثبت الا بالخصومة من الغير ولهذا
كانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا غير كما في الاقرار ولهذا لو وجد الخصم بالملك كان
كافيا عندنا كالمكاتب ويشترى الرقيق والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين
والمضارب والمرتهن بوجه اخر للتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجناية العصمة
دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلما كان العصمة محل الجناية دون
الملك انتقلت العصمة دون الملك على التقرير الثاني فلعدم امكان استقلال الملك تحولت العصمة دون
الملك والوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ فان قيل قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه ملوكا
وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لان
الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه قلنا الشرع على الموقوف باق على
ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب البر والغلة ... اليه ... ان كان مما لا يملك وان لم يكن
املاك كالمسجد والرباط سقى على ملك الواقف ايضا تبعا لا هكذا ذكره الامام العلامة استاذ الائمة
حميد الدين رحمه الله في فوايده ... وان كان ... الظاهر الرواية وذكر ... فخر الدين ...
في طريقته في جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك
فيهما للغريم والوارث ان الملك ما شرط لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانها شرط لظهور السرقة وقد ذكرنا
ان عدم الملك في اليد نائبة وهي كافية للخصومة ثم ... صح ... العصمة والملك فقال لانتقال الى
اخره اي الفعل صار ... كامل الجناية ... على ... ما هو من اوصاف المال وهو العصمة
فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ... اي لا يستقل وهكذا ذكره ابن النصر
فقال الجزاء انما يجب بالجناية على المال لا على المالك والملك صفة المالك لانه عبارة عن القدرة وهي من اوصاف
القادر لا من اوصاف المال لكن ... الملك فاما العصمة فهي لاحترام وصف المحل وهي جناية
على المحل ... كما في الخمر فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال
يقال مال معصوم ولا يقال عاصم كما يقال مال مملوك ... هذا الفرق قلنا التقرير يحتاج الى
زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدي كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق بالمفعول وهو
تعلق التاثر ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل
فمعناه ان الفعل المؤثر قائم به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التاثر بذلك الفعل قائم به والمصدر الذي
دل عليه كل واحد منهما ... لا محالة مصدر الضارب ضرب بمعنى التاثير ومصدر المضروب
ضرب بمعنى التاثر ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك
فلان يعطي ويمنع اي يحصل منه الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بني
للمفعول ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والنصر

صيرورة المال معصوما لاتصاف الفعل به والركن فالمال من حيث ذاته والمقصود من الكلام عكسه من حيث تعلقه بالفاعل واضافته به
من حيث نظر الى جانب المفعول وان كان من حيث صدوره ايضا لان الغرض اتصاف الفعل المكتسب لا اتصاف المال
بالمملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك قوله وكيف يستقل وهو غير مشروع يعني
وكانت الجناية بسقوط الزوج عن الملك لا يحل القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لانا لم نعهد في الشرع
انتقال ملك العبد الى الله تعالى لانه لا استثنائية في الاسلام كيف ولا يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه
ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما في يده لمولاه فاما العصمة التي ثبتت
للعبد فقد صح في الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد
لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما تثبت حال انعقاد السبب
موجبا للقطع من الحاكم الى الحفظ في باب الحدود لتصير الفعل بها مضمونا بالعقوبة الزاجرة وكونها تنقل
هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى عامته بالاستيفاء وكان حكم الاخذ مراعى ان استوفي القطع تبين ان
المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا
يقع كثير من الاسولة ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو
سرق هذا العين المسروقة من السارق او باعها منه او رهن صح ولو استهلكه غير السارق يضمن وكذا
لو استهلكه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم العصمة
في حق هذا الفعل ويقال ينبغي ان لا يظهر الانتقال في حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته
في حق وجوب القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها وبطلانها في حق احد الحكمين
فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الآخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد ولهذا قلنا اذا
لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للمقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف البيع
والهبة فانه ليس باتمام للمقصود بالسرقة بل تصرف ابتداء كذا في المبسوط فان قيل لو انتقلت العصمة
الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق
معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليس كذلك فعدم الحكم لعدم
شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مستندا الى الصيانة فوجب القطع لوجود
شرطه فان قيل ان القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه
فيمتنع القول به قلنا ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما لم يمكن الجمع بينهما
لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة التنزيه بجعل المحل محرما
لله تعالى والحق لله تعالى فيصير ماله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب
الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمي حياة
فكذلك هاهنا واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان هو الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام
عن محمد رحمه الله لان المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو متعد فيه ولكن تعذر على القاضي

القضاء بالضمان لما اعتبر المال بالسرقة في حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يفتى برفع النقصان
والخسران الذي لحقه فيما بينه وبين ربه كذا في المبسوط والله اعلم قوله ومن هذا الاصل اي من القسم الاول الذي هو
بيانه وهو الخاص

باب الامر

ذكر الشيخ رضي الله عنه في اول الباب لفظ ذا وهو
للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو للاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل
باب النهي وعكسه اولى لانه ذكر في شرح التأويلات ان ما يحس بالبصر يشار اليه بلفظ ذلك وما
يتراءى لانه من جنس ما يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث يدرك بالعقل او بالسمع اشبه
المحسوس الحاضر فيصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال لمن اخبر بالبلدة ... اسم ...
ان كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن حال الامير وهو مما لا يحس بالبصر والذي ... واما
وقال ابن جريج والكسائي والاخفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب واعلم
ان عبارات القوم اختلفت في تعريف الامر الذي هو بعض اقسام الخاص ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف
الاقسام المتقدمة فقيل هو القول المقتضي طاعة المأمور باتيان المأمور به وفيه تعريف الامر بالمأمور
والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة
الامر ايضا لانها موافقة الامر ... الامر وعلى التقديرين يلزم الدور وقيل هو قول القائل لمن
دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاباحة ونحوها وقيل هو اللفظ
الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على الطرد ... والمراد الاول ايضا ان صيغة الامر لو صدرت
من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وعلى انعكاسه انها لو صدرت من
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائلها الى الحمق وسوء الادب وقيل
اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا
اقرب الى الصواب واختار بعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فاراد
بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر حقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا
وبقوله فعل غير كف احترز عن النهي فانه اقتضاء كف وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا وذكر
في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل
عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل
حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي قوله فان المراد ... اشار الى تعليل
كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص ان المراد بالامر الوجوب لان عندنا وعند سائر القائلين لا
موجب له الا الوجوب يختص بصيغة الامر اي لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون
خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هاهنا كما ستشير اليه ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا
يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون
الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة فالشيخ تعرض للجانبين اشارة الى انه من القسم الاخير

والغرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل اي في بيان خصوص
اللفظ اذ لا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ والذي ذكره ليستقيم التعليل ومن التعرض لجانب المعنى
وهو قوله المراد بالامر يختص بهذا الشان اي لبيان الخلاف الذي يذكر بعد في خصوص المعنى لا في خصوص
اللفظ فانهم لما لم يتنازعوا في ان صيغة افعل خاصة في الوجوب ولكنهم قالوا انه ثبت ذلك من غير الصيغة
ايضا كما ثبت بها فمنها ولهذا قدم ذلك لانه هو المقصود الكلي من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص وهذا
هو الغرض من العدول عن لفظ المخصوص الى لفظ اللازمة ايضا لان الحقيقة لما كانت لازمة له لا توجد
بدونها وكانت هذه الصيغة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص
المعنى بالحقيقة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى هذا كان
ذكر اللازمة في قوله يختص بصيغة لازمة لهذا اللزوم ليستفاد من الاختصاص بالصيغة وما ذكر
في قوله ليس الموجب للامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ما لم يفهم نفي اختصاص الوجوب بالصيغة
من هذا الكلام وهو المقصود منه فيختل الكلام واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامر لما هو موجب وان
الايجاب لا يستفاد الا بالامر فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها
الايجاب ولكن الخلاف في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا
على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب فهذا معنى قول
الشيخ وحاصل ذلك اي حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبي عم عندهم اي عند ذلك البعض الذي
دل عليه قوله ان الناس موجبة كالامر اي كالامر المتفق عليه وهو صيغة افعل وصورة المسئلة انه اذا
نقل الينا فعل من افعاله عم التي ليست بسهو مثل الزلات والطبعي مثل الاكل والشرب ولا هي من خصايصه
مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطع يد السارق من الكوع
فانه بيان لقوله تعالى ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله وامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول
فيه امر النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وابي العباس
بن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي ابن ابي هريرة وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي يصح
اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه
بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع واما اذا كان بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع والعبث الاقسام
الاخر بالاجماع ثم اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك
اللفظي كاشتراك لفظ العين بين مسمياته وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك
الحيوان بين الانسان والفرس والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان يثبت كل واحد بثبوت
الاخر وينتفي بانتفائه فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك في لفظ الامر ومن ثبوته
بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلهذا تعرض في الدليل لنفي الاشتراك واثباته وتمسك لزوم الايجاب
عن غير الصيغة واثباته فانهم احتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد

وجوب الضحى ووجوب التهجد من خصائصه عم

ولان الافعال لما كانت الصيغة والكون الفعل موجبا ولما كان الامر ايضا لما هو موجبا سمي الفعل امرا فينتفي اشتراك لفظ الامر بين الصيغة والفعل

اي بفعله وطريقته لانه وصفه بالرشد والفعل انما يوصف به لا القول وقوله وامرهم شورى بينهم
اي بفعلهم وقوله عم وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا اتعجبين من امر الله
اي صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة فهذا هو المشهور
من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا وقوله ولو لم يكن الامر اي معنى الامر
وهو الطلب او الايجاب مستفادا بالفعل اي حاصلا به ومفهوما منه لما سمي الفعل بالامر
اي لما اطلق عليه لفظ الامر لانه اذا لتصير لغوا من الكلام فاذا ثبت ان معنى الامر مستفاد
منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر
الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه
حقيقة في الفعل ثبت كونه موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق
المجاز فلا يصار اليه مع امكان الحقيقة اذ هي الاصل والحقيقة وبما روي انه عم شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي وبما روي انه عم قال في حجة الوداع خذوا
عني مناسككم فاني امر متبوع فيجب المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا
لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب وان لم يصلح ان
يكون موجبا لذاته لانه بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه
حقيقة في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو يجمع على اعواد وقد جمع الامر
بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون حقيقة فيهما واحتج من قال بالاشتراك المعنوي
بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالشيء والشان فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما
وهو الامر للمشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد منهما خلاف الاصل واحتج
الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما تبادر
احدهما الى الفهم دون الاخر عند تعينا والمشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة
في القول المخصوص فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وفي نفي الاشتراك المعنوي
بانه لو كان مشتركا بالاشتراك المعنوي لما فهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لانه اعم
من كل واحد منهما ولا دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيوان على الانسان هذا هو المشهور
المذكور في عامة الكتب وهو نقض لنفي الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن
الشيخ رحمه الله تعرض لما ذكر من الدليل لنفي الايجاب عن غير الصيغة على عكس ما ذكروا لما بينت
ذكرها ان الكتاب فقال واحتج اصحابنا رحمهم الله بان العبارات انما وضعت دلالات على
المعاني المقصودة فكانه اراد بذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان كان يستفاد من اللفظ
والاداد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعني الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم افهامها الى
السامع والاداء بينها لم يبق العبارات لاختبروا ويجوز قصور العبارات عن المعاني اي لا يجوز عقلا

توهم

او يوجد بنو اللفظ فيحتاج في الدلالة عليه الى شيء آخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا في
المترادفات كثرة ما وقوع المشترك في اللغة تلبس من تبادر نقص العبارات الا ترى ان لكل معنى من
المشترك اسما فيحتاج اذا اقيم الى المشترك صار مترادفين فكان جواب سؤال وهو ان يقال
العبارات غير موضوعة للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها لانها متناهية والمعاني غير متناهية
فلا يمكن ان يكون بعض المعاني اصلا فقال الشيخ كذا لان المهملات اكثر من المستعملات
وبعض المعاني يكثر التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه والا ان المعاني التي يعقلها الذهن واحتيج الى
التعبير عنها غير متناهية لانه لا يتناهى واليه اشار بقوله المعاني المقصودة
ثم اذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعنى المقصود محصور في العبارات وانها لا تقصر عن المعاني لا
يكون للفعل دلالة على معنى الامر لا يستفاد ذلك منه اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر فعلا
وتقديم الاستدلال ولكن الشيخ ادرج دليلا آخر للترجيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل
الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب قالوا
هذا على مذهب الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت
للاستقبال وقد يعرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله ولكن الحاجة الى هذا التاويل
ههنا لانه محتاج الى خصوص المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وانما الحاجة اليه في خصوص اللفظ ويمكن
ان يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال والمراد بقوله مختصا بعبارات
ان معنى الماضي يختص بالصيغة الموضوعة له كذلك الامر اعظم المقاصد اذا الثواب والعقاب
ينبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو بالاختصاص من الصيغة الاخرى اولى ولو لم يختص الصيغة وثبت
بالفعل كما ثبت بالصيغة يلزم منه الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت الاختصاص
بالصيغة لم يثبت بالفعل ويحتمل ان يكون كله انما للتاكيد لا للحصر وهذا لم يذكر في بعض النسخ
ويكون الكل دليلا واحدا وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة
عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة له لا محالة لانه معنى
مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل
مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد
واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة يعني اذا ثبت ان
لهذا المعنى عبارة في اصل اللغة وهي صيغة افعل مثلا كانت حقيقة في هذا المعنى لا محالة فيكون
لازمة له والضمير في كان ويكون عائد الى اصل الموضوع وانما قال لازمة دون لازما لان اصل الموضوع
من الصيغة المخصوصة فانث على تاويل الصيغة واذا كانت الصيغة التي هي اصل الموضوع لازمة
لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة قوله الا بدليل اي لزوم الصيغة المخصوصة
لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد

يعني اللزوم ثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل ثم نوقض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ الامر
المستلزم لنفي الايجاب عن الفعل بطريق الترجيح فقال الا ترى الى آخره وهو ظاهر وقال المصنف
رحمه الله في شرح التقويم الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل
تحقيق الوجود ولنفسه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك
لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثر الا انه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده
قوله وقد واصل النبي عم هذا معارضة لما تمسكوا به من السنة وهي ما روي عن عبد الله بن مسعود
انه قال خلع النبي عم نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال لهم ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رايناك خلعت
فخلعنا فقال ان جبريل اخبرني ان في احديهما قذرا فخلعتها لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا في شرح الآثار
ورواية ابي سعيد الخدري رضي الله عنه بينا رسول الله عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما راى
ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال لهم ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك
فقال ان جبريل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان كان في نعليه قذرا
فليمسحه وليصل فيهما كذا في المصابيح وما روي انه عم واصل فواصل الصحابة فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك
فقال وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني ففي انكار النبي صلى الله عم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب
اذ لو كان موجبا كما لامهم بل لكان معنى كما لو كان امرهم بذلك واستدلوا به قال الغزالي رحمه الله
عنه انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا
وقوله عم يطعمني ربي ويسقيني يجوز ان يكون على حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه
من الاولياء بطريق الكرامة ويجوز ان يكون ذلك كناية عما تتقوى به الروح من القربة والمشاهدة
والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب
قوله والامر تسميته مجاز الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فقال انما سمي
الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب
وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل من يتولاه بامر يامر به فقيل له تسمية للمفعول بالمصدر
كما قيل مامور به كما قيل شان هو مصدر شانت اي قصدت المشرون اي المطلوب واللسان
الائمة رضي الله عنه ايضا على انه قد قيل ان المراد بالامر في الآية المذكورة القول بدليل قوله فاتبعوا امر
فرعون اي الطاعون فيما امرهم والرشيد الصواب وقد يوصف المتروك به وفي المطلع فاتبعوا امر فرعون
هو ما امرهم به من عبادته واتخاذه الها وما امر فرعون برشيد اي بذي رشد بل هو غي وضلال وقيل برشد
قوله فالنبي عم دعا الى الموافقة بلفظ الامر جواب عن تمسكهم بقوله عم صلوا اي المتابعة انما
وجبت بقوله صلوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول كما احتاج قوله افعلوا كذا الى شيء آخر يوجب الاشارة قال الغزالي رحمه الله في جواب
هذا السائل ان قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ومثله وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي

بيان من الشيء عليه أن شرعه وشرعهم فيه سواء فيهم أو وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل وأما
قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا نسلم لهم ذلك لأن الأمر جمع الأمر بمعنى الشأن والصيغة
لا بمعنى الفعل كالأعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كما في الصحاح فأما جمع الأمر بتعدد ذكرى المعنى
أنها جمع آمر لا جمع أمر وهو كذا في اللاتي جمع فاعل أسماء كالكواهل والغوارب علم أسماء وصفة كثيرا
ضوارب وأما ... على ... لكنه قيل أو أمر جمع أمر مجازا كان صيغة افعل جعلت
آمرة ... على ... أي ... وأما قولهم هو مشترك
أي مشترك معنوي ففاسد أيضا لأن ذلك ... المجاز والاشتراك أصلا لأن الاشتراك في أمر
عام قدر وجد من كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الأصل قلنا كل ما
هو خلاف الأصل يصار إليه إذا دل عليه الدليل وقد قام الدليل على المجاز ههنا كما ذكرنا قوله
ومن ذكرنا أي ومن الخاص **موجب الأمر** أي حكم الأمر إثبات المتقدم في بيان لزوم الصيغة
المراد بالأمر بحث ... وجود ذلك ... وبيان اختصاص ذلك المعنى بتلك الصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك
المراد ... وهذا الباب في بيان المراد أنه متعدد أم واحد متغير أم مبهم قوله وإذا ثبت خصوص الصيغة
أي لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد أي انفراد المعنى وتعينه في أصل الوضع لأنه لو لم يكن معناه
منفردا واختص ... الصيغة المخصوصة لا ... لزم الاشتراك أو الإجمال في الصيغ وكلاهما خلاف
الأصل وهذا لأن الغرض من وضع الألفاظ الإفهام للسامع والاشتراك والإجمال يخلان به إلا أن الاشتراك
والإجمال ... لعوارض قد ذكرناها وسنذكرها إن شاء الله تعالى فإن قيل إنه في بيان خصوص اللفظ
وهذا لأن الخاص لفظ وضع لكذا ... ذكر هذا الباب من أقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم إدخاله في
أقسام الخاص اللفظي قلنا لا يتم خصوص اللفظ إلا ببيان خصوص المعنى أعني تفرده لأنه قال في تحديد الخاص
لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلا بد من التعرض لجانب خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ فلهذا جعله
من قسم الخاص اعلم أن صيغة الأمر استعملت لوجوه والمشهود منها ثمانية عشر وجها الوجوب كقوله تعالى
ثم أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم والإرشاد إلى الأوثق كقوله تعالى واستشهدوا إذا
تبايعتم والفرق بين الإرشاد والندب أن الندب لثواب الآخرة والإرشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا
ينقص ثواب بترك الإشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللإباحة كقوله تعالى فكلوا مما أمسكن عليكم وللإكرام
كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللإهانة كقوله تعالى ذق إنك
أنت العزيز الحكيم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا أو لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا
وما النصير ... وللتكوين ... القدرة كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى ألقوا ما أنتم ملقون وللإنذار
كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت
منهم وللإنذار كقوله تعالى قل تمتعوا ... قد جعلوا ... آخر وللتعجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله و
كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي وللتأديب كقوله عليه السلام

لابن عباس كل مما يليك وهو قريب من الندب إذ الأدب مندوب إليه وللدعاء كقوله اللهم اغفر لي وإذا
عرفت هذا فنقول لا نزاع أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لأن معنى التسخير
والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة بل إنما يفهم من القرائن والذي وقع الخلاف
فيه أمور أربعة الوجوب والندب والإباحة والتهديد فقال بعض الواقفية إن الأمر مشترك بين هذه الوجوه
الأربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين نقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات وابن سريج من
أصحاب الشافعي رحمه الله وبعض الشيعة وإلى هذا القول أشار الشيخ حيث جعل التوقف من موجبه
وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والإباحة اشتراكا لفظيا وقيل معنويا وهو أن يكون حقيقة في الإذن
للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يخرج التهديد مجازا وقيل هو مشترك في الإيجاب
والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى ... لا يدرى أنه حقيقة في الوجوب فقط أو
في الندب فقط أو فيهما بطريق الاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا الحكم له أصلا بدون القرينة إلا التوقف مع اعتقاد
أن ما أراد الله به منه حق لأنه صار مجملا لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف إلا أن التوقف عند البعض في المراد
وعند البعض في تعيينه وقال مشايخ سمرقند منهم الشيخ أبو منصور رحمه الله إن حكم الوجوب عملا لا اعتقادا
وهو أن لا يعتقد فيه بندب ولا إيجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الإبهام أن ما أراد الله تعالى منه من الإيجاب
أو الندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لا محالة حتى إذا أريد به الإيجاب يحصل الخروج عن العهدة وإن أريد
الندب يحصل الثواب فهذا بيان أقوال الواقفية فأما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا إنه
حقيقة في أحد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا إجمال إلا أنهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور
من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كأبي الحسين البصري والجبائي في أحد قوليه إلى أنه حقيقة في الوجوب مجاز
فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في أحد قوليه وعامة المعتزلة إلى أنه حقيقة في
الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة إلى أنه حقيقة في الإباحة ونقل ذلك عن بعض أصحاب مالك رحمهم الله
قوله واحتجوا أي الطائفة الأولى من الواقفية بأن صيغة الأمر استعملت في معان مختلفة وهي ما
ذكر في الكتاب من غير أن يثبت فيه ترجيح لأحدها على الباقي والأصل في الاستعمال الحقيقة فيستلزم الاشتراك
الذي هو من أقسام الإجمال عندهم فلا يجب العمل بها إلا بدليل زائد يرجح أحد المعاني على غيره لاستحالة
ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح والفرق بين التعجيز والإلجام والتوبيخ والتهديد والفرق بينهما أن في التعجيز
يكون المأمور غير قادر على إتيان المأمور به ولهذا لم يخرج الفعل كما في استطعت كقوله تعالى فأتوا بسورة
من مثله فإن الإتيان بها من المعرب والمراد منه التحدي أي الإتيان بسورة أو التمثيل من المعرب غير موجود
ومقدور أصلا وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا على إتيان المأمور به كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر اعملوا ما شئتم فإن المأمور قادر على الكفر والإيمان جميعا إلا أن المأمور به في التوبيخ ليس
بمطلوب بل المراد النهي منه أي لا تفعل هذا فإنك إن فعلته ستلقى عقوبته ولهذا لم يخرج الفعل فإنك
تستحق العذاب ثم قوله تعالى واستفزز أي استخف واستزل ومن تبع من استطعت منهم على المعاصي

يوشوسك وذعانك الي الشر من قبيل التهديد لا من قبيل التقريع الذي ذكره الشيخ كذا في الكشاف
والقطع وعين المعاني وخاتمة الشفا سبروا النعوم واصل نهي الايمة واصول الي اليسر وغيرها الاربي
ان الكفير نادر على الوسوسة والدعا الي الشر وانها لكن نادر على الاضلال والاغواء ثاني بكونها من
باب التفريع ولا حاجة الي ذكر التفريع ههنا ان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية لنبت
الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية الاتفاق فلا حاجة الي ذكره وما ذكره من الحكم
للتاتين من القايلين بالاشتراك اللفظي لانهم لو حملوا على الاباحة او التهديد او الزجر او الحتم لعدم
مدرك التفرقة بين اللفات كلها من تركه افعل من تركه لا تفعل وتركه ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى
اذا قدرنا انتفاء القراين كلها وتدبرنا معاني الصيغة مثل لا تفعل عن غايب لا تفعل معين من قيام او قعود
او صلوة او صيام حتى يتوهم منه قرينة دالة على الفعل مطلقا يسبق الي فهمنا اختلاف معاني
هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست كالالفاظ مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم
قام زيد ويقوم زيد ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس
لقراين تدل وكما يتميز الماضي عن المستقبل يتميز الامر عن النهي وهما قولنا افعل قوله افعل والنهي لا تفعل
وانها لا تتناسب من حيث قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ونحو ذلك انه علم بالضرورة من اللغات
ثم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك وان التهديد الذي هو المنع خلاف
وكذا قوله اصنع ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح ويتفي الاشتراك بين الندب والوجوب
ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي فاجعله حقيقة في الاذن المشترك بين الندب او الطلب المشترك
بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز ثم الواقفية انما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى
اقيموا الصلوة بقرينة ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا وبما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما
ورد من تكليف الصلوة في حال شدة الخوف والمرض لما عند ذلك واما في الزكوة فقد اقترن بقوله
تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية واما في الصوم فبقوله كتب عليكم الصيام وقوله
عز اسمه فعدة من ايام اخر وايجاب تداركه على الخاص وكذا الزنا والقتل وغيرها من المحرمات وردت
فيها تهديدات فلذا وردت على طريقة النبوة لا الحصر **قوله** ولعامة العلماء اي الذين قالوا انه للامر موجبا
شرعيا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصاريف
الفعل كما قال شمس الايمة رحمه الله لان النزاع وقع في خصوص ولا يستقيم ان يجعل نفسه الدليل
ومن ان العبارات لا تقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتج الي شي اخر على
ما بيناه في الباب المتقدم وكذلك العبارات مختصة بالمعاني اي كل عبارة مخصصة بمعنى في اصل الوضع
والمراد بالمراد الخبر لا ست الاشتراك اي في العبارة الا بعارض كما ان الغرض من وضع الكلام
افهام المراد للسامع والاشتراك يخل به فلم يكن اصلا ولكنه قد يثبت بعارض من تعدد الوضع من غفلة
الواضع اذا كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع كثيرا وضع الاول وقد اشتهر ذلك الاول

الواضع متعددا او قد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان من الاقوام والا اذا كانت
توقيفية وقد بينا انه فكذلك صيغة الامر لا بد ان تكون مختصة لمعنى خاص في اصل الوضع فالكلام في
لمعنى اشارة الي اختصاص الصيغة بالمعنى ثم الاشتراك ان يثبت بضرب من الدليل المغير كما في الالفاظ
الخصوص تفسير يعني للجمع يقال ساير الناس اي جميعهم كذا في الصحاح والمعنى الثاني هو الاصح فقد
ذكر في القانون انه اسم فاعل من سار اذا بقي ومنه السور وهذا مما تغلط الخاصة فتضعه موضع الجمهور
بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص اي صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك
والتغير فيها عن الوضع الاصلي الا بعارض كجميع الالفاظ الخاصة او ساير الالفاظ فانها لمعان خاصة ولا
يثبت الاشتراك والتغير الا بدليل مغير كما يكون خصوصا ويجوز ان يكون بعضا كساير الالفاظ التي
يحصل بها الخصوص في العام فيكون اضافة الالفاظ الي الخصوص اضافة السبب الي المسبب
كقولك وقت الظهر والتشبيه متعلق بقوله بضرب من الدليل المغير والي هذا الوجه اشار بعض
الايمة فقال فلا بد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا
بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقي
وانما اراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بسبب الاستعمال بين المعنى الحقيقي
والمجازي فان لفظ الاسد اعتبارا من الاستعمال الصوري بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع
ومثل الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما ثبت بعد ما ثبت خصوص اللفظ ومعناه المرجوع
له بدليل يقترن باللفظ اذ غير موضوعه الاصلي وارتبه من المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك
بالفهم لان قيام الدليل الذي يسمونه قرينة لازم له فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك
الحقيقي فانه لا يثبت مع الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالي عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا
قلت رايت اسدا انهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رايت اسدا يرمي فهم منه الانسان
الشجاع لا غير واما اذا قلت رايت عينا فلا يفهم منه شي معين ثم الخصوم لما استدلوا باستعمال
الامر في المعاني المختلفة انه مشترك حقيقي نظرا الي ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والشيخ
على انه خاص بان الاصل في الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به فقال
بعد ما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل فيه اشارة في التقويم بقوله ثم قد يثبت الاشتراك
الصوري اي المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كساير الالفاظ الخاصة تصرف الي المجاز بالقراين
المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذي تمسكوا به بعد ما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك
لا الاشتراك الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص والحاصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى
المجاز فحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم **قوله** واما الذين قالوا بالاباحة قالوا القاضي في جواب
انا لا نزعم لكن المشايخ قد ذكروا كثيرا لان نظرهم كان الي المعنى لا الي اللفظ كما كان يقول
شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رضي قالوا انما ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة وقيل هو
انا

احتمله عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغ بهذه المعاني ليست بامر على الحقيقة بالاتفاق
مرة كان مقتضيا لموجبه لا محالة ثبت ادناه اي ادنى ما صح ان يثبت بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل
رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن وفي التقويم قالوا الامر لطلب وجود
المامور به ولا وجود له الا بالايتمار ولذلك صار ضروريا في اقتضاء طريق الايتمار عليه وادناه الاباحة واما الذي
قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب الايجاد
الفعل راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل
ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما للتيقن ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد يحصل فلا
لاثبات صفة زائدة لعدم غرض ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن
من الترك وتعلق الثواب به قال الشيخ رحمه الله الا ان هذا اي القول بالندب دليل فاسد لحصم الحكم
بالفساد دون القول الاول لان دليل النادبة قد يتضمن ايثار القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله
لانه الضمير للشان ان اقتضاء الامر موضوع لمعنا المخصوص وهو طلب الفعل بما ذكرنا من الدليل
كان الكمال اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكماله بالوجوب لا بالندب
لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كما ترتب الثواب على فعله دل على ان الفعل مطلوب من الامر
من كل وجه فيثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المامور
غالبا فاما الندب ففيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتب العقاب على تركه وكذا الاتيان في
وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب في الوجوب وجب القول به اذ لا قصور في دلالة
الصيغة على الطلب من جهة لانها موضوعة لذلك ولا في ولاية الامر لانه مفترض الطاعة على كل
الالزام وكان قوله لا قصور في دلالة الصيغة احترازا عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الاكمال
مع كمال ولاية المتكلم كقوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم
دلالتها على موضوعها وهو الايجاب وقوله ولا في ولاية المتكلم احترازا عما اذا اقترن المتكلم بما يمنع
صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء والالتماس قال ابو اليسر الامر لفظ وكان المراد به حاصلا
كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان بعارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب
يحمل على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر اتم فيجب حمل الامر على الايجاب
او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهذا قلب القضية ولا حجة لهم في قوله عليه السلام
اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا حيث فوض الامر الى مشيئتنا وهو
دليل الندب لانا لا نسلم انه رده الى مشيئتنا بل رده الى استطاعتنا فانه قال ما استطعتم ولم يقل
ما شئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك ولما فرغ من بيان مذهب
الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا
القول فقال والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لما بينته قوله ثم الفقهاء

سوى الواقفية والاجماع اي لان الامة لا بل الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه
الصورة قوله ثم انما قولنا لشيء الاية قولنا مبتدا وان نقول خبره وكن فيكون من كان التامة اي يحدث
والوجود اي اذا اردنا وجود شيء فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف وهذا
مثل لان مراد الله لا يمتنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المامور به عند امر الامر
المطاع اذا ورد على المامور المطيع الممتثل ولا قول ثمة والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة
فكيف يمتنع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات كذا في الكشاف وسمى المعدوم شيئا اعتبارا
ما يؤول اليه واعلم بان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله
وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال
قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعني لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء من العدم بهذه
الكلمة التي ليست من كلامهم ما هو الا حرفان لدل ذلك على التكوين بها فيتكون ما اراد وجوده عقيب التكلم
بهذه الكلمة بلا صنع اخر منهم اليس يكون ذلك غاية التيسر فكذلك العالم وامثاله اثر على الله تعالى
بكثير وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلي وهذه الكلمة
دالة عليه لا انها كانت من حرف وصوت اوكان الكلام وقت او جل الخالق عن ذلك كذا ذكره في شرح
التاويلات في غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوين بالتكوين
فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به ولا حاجة الى التعليق بالامر
فجعلناه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته وذكره التيسير تفسير قوله نعم واذا قضى امرا فانما نقول
له كن فيكون انه لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فتكون بهذا الخطاب لانه لو حصل خطابا حقيقة فاما ان يكون
خطابا للمعدوم وبه يوجد او خطابا للموجود بعدما وجد لا جائز ان يكون خطابا بالمعدوم لانه لا شيء فكيف
يخاطب ولا جائز ان يكون خطابا بالموجود لانه مكون فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو
بيان انه اذا شاء كونه فكان ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رضي الله عنه انما اختار في هذا
الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لا انه مجاز عن الايجاد والتكوين موافقا لمذهب الاشعري
مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالاية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر وعن هذا
اختار التمسك بهذه الاية من بين سائر الاي التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على المراد لا قوله كن حقيقة
التكلم بهذه الكلمة لانه مجاز عن الايجاد والتكوين موافقا لمذهب الاشعرية مخالفا لعامة اهل
السنة لان التمسك بالاية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر وعن هذا اختار للتمسك بهذه الاية
من بين سائر الاي التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على المراد حقيقة التكلم بهذه الكلمة لانه مجاز
عن الايجاد والتكوين موافقا لمذهب الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالاية في اثبات
المطلوب على هذا القول اظهر وعن هذا اختار للتمسك بهذه الاية من بين سائر الاي التي فيها
هذه الكلمة لانها ادل على المراد الى حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدا والخبر بخلاف

تعالى آيات قد اتيناه اجرا من عندنا اي معنى الاية عندنا اذا اراد بقوله عندنا الغير وقراته دون الملك المتناول
على انه الضمير للشان وان الظرف خبر المبتدا مرفوع المحل ركنه اي النص ذكر الامر اضافة المصدر الى الفاعل
اي الامر منه لانه عند وجود الاشيا بهذه الكلمة التي هي من جنس الكلمات لا بكلمة احدث وتكون من حروف والتكلم
معطوف على ذكر والظرف وهو قوله عن الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير في بها والتكلم
مع العامل فيها اي اريد النص التكلم بهذه الكلمة حقيقة دون المجاز اولا كلاما عطفت على الظرف المنصوب
المحل وكرفيه لا مجاز ولا كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وقبل لا مجاز ولا كلام بالرفع عطفا
على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به ذكر الكان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم اهو
موجود عند وجود الاشيا ام لا لا في وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز
ومجاز اما النصب فيقتضي ان يكون الخلاف في الوصف لا في الاصل وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية
فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلما بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يودي الى تشبيه كلامه بكلام
المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة لانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه
لم يكن متكلما في الازل وانما صار متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يودي الى التعطيل
وقد مر شرحه ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر
ولو لم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة للايجاد اي الامر والايجاد
اي للامر اذا لايجاد ليس الا امرا على هذا القول وذلك لان الفاء في مثل هذه الصورة لبيان ان تعقبه
للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلو لم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان هو ترك
فيكون بمنزلة قوله سقيته فاشبعته واطعمته فارويته ومثل هذا الكلام خصوصا من الحكيم الذي لا يسفه وذكر
بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشيا بالخطاب كن الا عرف
ان عند اهل السنة بالايجاد لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والايجاد معا فكان هذا مذهبا
ثالثا والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير تلك السبب
كما ان اجراء السنة ان لا يوجد الولد بلا اب وقد يمكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عم بلا اب وقد قال
ههنا اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر فذلك يقتضي ان يمكن ثبوت الوجود بالايجاد بدون
الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية ولهذا صرف هذا الشارح الضمير المستكن في استقام
الامر الى الوجود وجعل الايجاد على حقيقته لا عبارة عن الامر وقال معناه ولو لم يكن الوجود
مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد يعني لو لم يكن للامر اثر في الوجود كان للايجاد اثر فيه
انضم الامر الى الايجاد في تكون الاشيا ووجودها لان الشيء انما يضم ويقرن بغيره ليتحقق به حيث ذلك الغير
اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم فان قيل لما حصل الوجود بالايجاد فما فائدة
الامر قلنا اظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى سمعت من الغيوب بعينه ولكن بواسطة نفخ الصور

لاظها

لاظهار العظمة او يقال دلت الدلائل العقلية على ان الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد وورد
النصوص القاطعة على انها بهذا الامر فوجب القول بموجبه من غير اشتغال بطلب الكيفية
كما ان في الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال بالتاويل وقال الشيخ رحمه الله ان معنى
هذا الكلام ما ذكره هذا الشارح فلا يمكن ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد او لا يتعلق به اصلا
بل هو علامة يعرف بها الملائكة ان عند حدوث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع
وغير المعالي فان كان من الاول فالعلة من ان يكون كما يعلم الحق للوجود وفي ان الايجاد الوجود يحتاج الى
انتفى وصف الايجاد الى شيء اخر اثبت وجبه وذلك دلالة على النقصان تعالى صفاته عن ذلك ولا يلزم
عليه الارادة فان الوجود موقوف على الارادة ايضا كما هو موقوف على الايجاد ولم يلزم منه نقصان
صفة الايجاد لان الارادة من اسبابه او شرائطه ولا تاثير لها في الوجود وكلامنا فيما هو موثر فيه الا ترى
انه لا واسطة بين الوجود وبين الايجاد اذا الامر على هذا المذهب كان من قبيل العلل لا من قبيل الاسباب
بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة للوجود وثبوت معلول
واحد بعلتين محال وان كان من الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا النص على المدعي لان الوجود لما لم يتعلق
بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود قرينة للامر ولم يكن الوجود قرينة للامر كيف يستدل به على ان الامر للوجوب
ان الدليل لم يجعل الوجود متعلقا بالخطاب لان الايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعري ليصح تمسكه بهذه
الاية بين ما ذكره شمس الائمة من ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا ان يكون مجازا عن التكوين
كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق ولانه ذكر على المجاز فراجع
ويومي ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق
المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذلك الثاني والثالث الى ما لا يتناهى
وقد استدل الشيخ ايضا في نسخة اخرى بهذه الاية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية
عن الايجاد فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الايجاد لكن الامر عن الايجاد والكناية لا تصح
الا لمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم الايجاب
حامل على الوجود فيضاف الى الامر بواسطة الوجوب والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان
اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب لما سنذكره والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير
للايجاد استعارة السبب للمسبب فان قيل فعلى ما اخترتم والشيخ في هذا الكتاب يلزم نسخ الامر
للمعدوم وذا لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الا ترى ان الصبي والمجنون ليسا بمامورين لعدم
الفهم والمعدوم اسوا حالا منهما قلنا هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف على الفهم بل يتوقف
على الامكان الا ترى ان امر التكليف الذي من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان
الشخص الذي سيوجد يصير مامورا ومكلفا بالامر الازلي القائم بذات الله تعالى او بامر النبي عم
على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا مامورين بامر النبي عم وان كنا معدومين ح ومن انكر فهو

تعالى فكذلك يصح امر الكافرين على تقدير تصور كونه في علمه الى هذا اشير في عين المعاني اجيب
عنه ايضا بان الامر للمعدوم انما لا يصح اذا لم يتعلق به في الحال وقد تعلق في الازل فلم يكن عبثا وهو
اي الحق في الازل لم يصح ويسمى الامر للمعدوم في الازل امرا او خطابا الحق ان يسمى امرا الان
لا امر بدون المطلوب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا
النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا اقول لم نزل في اثبات امر ايجاد العدم لان قيام السموات
والارض وامساكهما بغير عمد ان تزولا لم مانعا متمكنا عنا ايما اي تمسكهما انما هو لمانع
الخلق بالامر ثم قال لهما تعالى كونا فكانتا ودليل اقامته وتدبيره وسياق كلام الشيخ يدل على
ان القيام عبارة عن الوجود عنده ثم اذا كان الامر على حقيقته كما اختاره ههنا فالتمسك ظاهر وهو
ما ذكر في الكتاب ومقصوده اجلال عن الوجود والعاقل فيهما حقيقة اذ في مصدر التقدير حمل الوجود
ومقصوده وان كان كناية عن الايجاد وهو ما ذكره الشيخ في شرح التقويم انه تعالى كنى بالامر عن الايجاد والسمو
والارض فلا بد من مناسبة بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحمل المامور على الايجاد فيحصل
الوجود فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره يقال خالف فلان الى كذا اذا قصده وانت مولي عنه وخالفني عنه اذا اعرض عنه وانت قاصده
ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه
صادرا ومنه قوله تعالى وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه يعني ان استبقكم الى شهواتكم التي نهيتكم عنها لا استبد
بها دونكم ومن الثاني قوله عز وجل فليحذر الذين يخالفون عن امره اي الذين يخالفون المؤمنين عن امره اي يعرضون
وهم المنافقون والمخالفة لابد له من مخالف فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه
غير والضمير في امره لله سبحانه او للرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه تقدم على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء
بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو ممن هو مفترض الطاعة امر ويؤيده ما ذكر عن المبرد ان معناه
لا تجعلوا امره اياكم ودعاءه لكم الى شيء كما يكون من بعضكم لبعض اذ كان امره فرضا لازما قال ومثله
قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل ان تصيبهم فتنة اي محنة
في الدنيا او تصيبهم عذاب اليم في الاخرة وجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا
ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان ما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك
ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المامور به
مطلقا حراما يكون الاتيان بالمامور به واجبا ضرورة واذا كان الاتيان بما امر به الرسول واجبا كان
الاتيان بما امر الله تعالى كذلك بطريق الاولى كذا في الميزان وغيره وفي التمسك بحثه لانه اعرضنا عنه
مع اجوبتها اضعفنا عن ذكرها احترازا عن الاطناب قوله وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع
في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وبيان العقل انهم اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره
لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغة الامر فهذا الاجماع يدل على المطلوب من الامر

قوله في الازل

قوله

الفعل وانه موضوع له والا لم يستقم طلبهم الفعل من المامور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع
ودلالة لغة على الصريح اي المعمول صريح لحقيقته ثبت بها المدعى وتطبيق اثبات الحكم في شذرة الكتاب
بدلالة الاجماع المنعقد على حرمة غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سؤره لا لان لسانه يلاقي
الماء دون الاناء فلما نجس الاناء فالماء اولى ولا تقال لم يجد النظر لاظهار ما للمقصود سوى
الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمتك او اطلب منك كذا او مثلها يدل عليه ايضا الا ترى
ان النبي صلى الله عليه وسلم لو قال اوجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل
لانا نقول لا دلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغة الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب
لا انشاء وكلامنا فيه ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به
الانشاء ويصير كناية عن الامر فيشبه الالتزام بطريق الاقتضاء كما عرف فقط ومعناه اوجبت عليك كذا
لاني امرتك كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن والى وعلى
لا بد لها كلمة من حرف الشرط يعني قولك ان دخلت كذا فعبدي حر ولعدم امكان اجرائه على حقيقته مثل
الاخبار عن امور التنازه بصيغة الماضي كقوله نعم وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وسيق الذين كفروا وسيق الذين اتقوا عبر بهما عن الماضي لتحقق وقوعه
لا محالة كانه تحقق ومضى وكذلك الحال لان معنى المضي الماضي لازم وكذلك معنى الحال لصيغة
المضارع لازم لا يدل واحتمال لكون المضارع للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه وهو الحال
وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا في قول الرجل كل مملوك املكه فهو حر
فانه يتناول ما هو في ملكه في الحال ولا يتناول ما يملكه على ما عرف في شرح الجامع الصغير وكذلك صيغة الامر
لطلب المامور به يكون للمامور به حقا لازما لا محالة في اصل الوضع لمفيد الامر فائدته وقوله الامر متصل بقوله اختلاف
وهو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها تدل على ان موجب الامر هو الوجوب لا ايراد هو قلعه الذي قام دليل
على ان موجبه الوجوب فاستوضح ذلك بقوله لان ترك الامر فعل متعد الى اخره فان قيل لا نسلم ان يكون
الايتمار اي الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللازم اللغوي فالايتمار ليس كذلك لانه متعدٍ يقال ائتمر زيد عمرو
واللازم انما يسمى لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديته الى الغير وان اراد اللازم الحقيقي الذي لا ينفك عن الملزوم لا
ليس كذلك ايضا لان الامر متحقق بدون الامتثال لان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الايتمار منهم ولهذا صح
ان يقال امره فلم ياتمر كما صح ان يقال امره فائتمر ولو لم يصح كسره فلم ينكسر قلنا لا ننكر ان الايتمار متعد في ذاته ولكن ما هو
متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم
تعديه الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القران فتعلم واطعمته الطعام فطعم
الثوب فاكتسى ولهذا هو متعد الى مفعولين لطلب احدهما بنفسه والاخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون
لازما وان قولهم الايتمار ليس بلازم حقيقة لانه يتحقق الامر بدونه والجواب عنه ما ذكر في الكتاب وبيان ان الايتمار لازم
الامر في الاصل كما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل لان الغرض من الكسر حصول الانكسار وبهذا انتفى الامر فائتمر كما يقال

ما السلم اليهم

كسرته فانكسر ولا يحتمل الكسر بدون الانكسار فكذلك لا يتحقق الامر بدون الايتمار بالنظر الى الاصل الاول الايتمار لو
جعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الايتمار بنفس الامر لسقط الاختيار من المأمور اصلا وصار ملحقا
بالجمادات وفيه نزوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عينه الى الوجوب
لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والدين فصار الوجوب لازما للامر بعد ما كان الوجود لازما له وقوله
حقا اي ثابتا جاء عن الوجوب وقوله الامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى فاجتمع هاهنا ما يوجب
الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون
المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين الجاهل فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر كل ما يكون من وجوه الطلب
وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي حقيقة الوجود الى اختيار المكلف وقال ابو العلاء ليس الايتمار من حكم الامر
كان الايتمار من حكم الامر الا انه حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى يحصل الايتمار فان الايتمار
لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الايتمار يحصل الايتمار عقيب الامر
بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لتقم موسى كونوا قردة خاسئين فقد حصل الايتمار عقيب الامر
في قوله عز ذكره كن فيكون وجعل البنيان موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه ومن آياته ان تقوم السماء
والارض بامره فعرفنا ان الايتمار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر قوله وهو ضرب من الاختيار ايما
قال اي الامر على الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال الله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين
وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله في بيان الاعتقاد لفارسية ان يختار يكي جهل مختار ان اختيار خود
جزان نكنند كه ارخواسته و نخواهد الا كون هذا معنى قوله ان كان ضروريا يعني لما لم يسع للعبد ان يختار خلاف ما اراد
الله منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالمكره على المشي الى القتل فانه يختار نقل الاقدام حقيقة ويحمل على هذا
الوجه لنفي مذهب الجبر والقدر جميعا فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوه
مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله منه عندهم فاثبت الشيخ امرا بين امرين كما هو دأب
اهل السنة في ترك الغلو والتقصير ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة
له كما هو مضطر في كونه عاقلا او جاهلا وابيض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة
ولا نفيها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها ولما فرغ عن اقامة الدليل على ما ادعاه والى الاوع
اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبهة الواقفية فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب
حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعمتم وهو استعماله في معان مختلفة مثل التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنوا والكراهة كالنهي عن الصلاة في ارض مغصوبة وعن الصلوة في ثوب واحد والتنزيه كقوله ولا تمنن تستكثر
والتحقير كقوله ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به وبيان العاقبة كقوله لا تعتذروا والارشاد كقوله لا
تسألوا عن اشياء والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ثم نصحح حكمها واحدا
باطل لانهما ضدان باجماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون للامر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله بطل الحقائق
كلها لانه ما من كلام الا وفيه احتمال قرينة او بعيدة من نسخ او خصوص او مجاز فلو وجب لمجرد الاحتمال التوقف

مطلب

لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله الا ترى انا لم نرد الله محكم اي عرفنا الكرخي احتمال صيغ الامر
غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم وكذا الكرخي بثبوت المحتمل عند عدم الدليل لا اعتقاده في ابواب
العموم قوله واذا اريد بالامر الاباحة او الندب الى قوله وهذا اصح جمع الشيخ بين الاباحة والندب من
الخلاف فيهما على خط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول الحنفية القائلون بان موجب الامر الوجوب في ان اذا اريد
به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابي
الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابي اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي رحمه
قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه وذهب بعض
اصحاب الشافعي رحمه وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ وشبهتهم ان المندوب
بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
فاذا اريد الندب فقد اريد بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كالواريد من العام بعضه يكون حقيقة
فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه وكيف لا ومن شرط المجاز
ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهنا بعض المعنى الحقيقي لا خروج عنه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ
فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية وما بقي شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق
المجاز وحجة الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في التهديد
والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم
استحقاقها على الترك واشتراكهما في استحقاق الثواب لا يمنع صحة الغيرية ثم نشأته مجازا فيه الا ترى انه يصح
نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما
امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة الكذب والنفي من خواص المجاز وليس
هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا للاستغراق عندنا
والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا وكذا لفظ
الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقص ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب
المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة وقولهم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء
الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق
اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم واما اذا اريد به الاباحة
فقد ذكر عبد القاهر البغدادي رحمه في اصوله ان المباح غير مأمور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة
البغدادية وهذا قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز
فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الفعل ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه
طلب تحصيل المندوب اليه والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا يصح لان تحصيل

المشترك
مشتركة بين الإيجاب والندب والإباحة بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ومنهم من جعله موضوعًا للإذن
بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة وكذا القول بأنه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب
يمكن إلا أن يجعل مشتركًا بينهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي بأن يجعل موضوعًا لمطلق الطلب كما هو مذهب
بعض أصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض أصحاب الشافعي فأما من جعله خاصًا في الوجوب عينًا فلا
يمكنه القول بأنه حقيقة في غيره إليه أشير في الميزان وإذا حققت ما ذكرنا عرفت أن الخلاف فيها
ليس على نمط واحد كما أشار إليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم وعرفت أيضًا أن قوله وهذا أصح مخالف
لقول العامة بل للإجماع على ما ذكره أبو اليسر ووجهه ما ذكر في بعض الشروح أن الندب والإباحة
ليسا بمغايرين للوجوب لأن التغاير بين الموجودين أن جاز وجود أحدهما بدون الآخر على ما عرف في مسألة
الصفات والوجوب لا يتصور بدون الإباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فيها فكان
الأمر حقيقة فيهما وظهر بما ذكرنا أنه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازًا ولكن لقائل أن يقول قد
بينا أن معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الإباحة التخيير بين الفعل والترك
والوجوب متصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والإباحة بدون الوجوب فكان
مغايرًا لهما البتة فيكون مجازًا فيهما وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب أن من قال كلامًا وكان
عندهم كاذبًا فيه قالوا زعم فلان وإذا كان صادقًا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب
وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشيء بلا علم ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا وقولهم بئس
مطية الرجل زعموا قوله وينفصل هذا الأصل أي الأمر إذ هو أصل عظيم من أصول الفقه اعلم أن جمهور
الأصوليين على أن موجب الأمر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بأن موجبه التوقف أو الندب
أو الإباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بأن موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على أن موجبه الوجوب
بعد الحظر أيضًا وذهبت طائفة من أصحاب الشافعي إلى أن موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده
الإباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في أحكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع وهذا هو المشهور
المذكور في عامة الكتب ورأيت في نسخة من أصول الفقه أن الفعل إن كان مباحًا في أصله ثم ورد
حظر معلق بغاية أو شرط أو بعلة عرضت فالأمر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الإباحة عند
جمهور أهل العلم كقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا لأن الصيد كان حلالًا على الإطلاق ثم حرم
بسبب الإحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا إعلامًا بأن سبب التحريم قد ارتفع وعاد الأمر إلى أصله
وإن كان الحظر واردًا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالأمر الوارد
بعده من المختلف فيه وذكر في المعتمد الأمر إذا ورد بعد حظر عقلي أو شرعي أفاد ما يفيده لو لم
يتقدمه حظر من وجوب أو ندب وقال بعض الفقهاء إنه يفيد بعد الحظر الشرعي الإباحة وهذا
الكلام يشير إلى أنه لا خلاف في الحظر العقلي أنه لا يدل على أن الأمر للإباحة مثل الأمر بالقتل والذبح
احتج من قال بأنه يفيد الإباحة بأن هذا النوع من الأمر للإباحة في أغلب الاستعمال كقوله تعالى فإذا حللتم

فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فإذا تطهرن فأتوهن وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم
والنقير والمزفت ألا فانتبذوا أو كقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال لا تدخل الدار فإنه يفهم
منه الإباحة دون الوجوب وهذا لأن الحظر المتقدم قرينة دالة على أن المقصود رفع الحظر لا الإيجاب
كما أن عجز المأمور قرينة دالة على أن المقصود إظهار عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الآمر قال قد كنت منعتك
عن كذا ثم رفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه واحتج العامة بأن المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة
على الوجوب إذ الوجوب هو الأصل فيها والعارض المذكور لا يصلح معارضًا لذلك لأنه كما جاز الانتقال
من المنع إلى الإذن جاز الانتقال منه إلى الإيجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الأمر بعد الحظر للوجوب
أيضًا كقوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عز ذكره ولكن إذا دعيتم فادخلوا
وكالأمر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالأمر بالصلاة بعد زوال السكر
وكالأمر بالقتل في شخص حرم قتله للإسلام أو الذمة بارتكاب أسباب موجبة للقتل من الحراب والردة
وقطع الطريق وكالأمر بالحد بسبب الجنايات بعدما كان ذلك محظورًا وكقول الرجل لعبده
اسقني بعدما قال لا تسقني فهذا الكل يفيد الوجوب وإن كان بعد الحظر وثبت بما ذكرنا أن الحظر المتقدم
لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب إلى الإباحة كما أن الإيجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف
النهي الوارد بعده عن التحريم إلى الكراهة أو التنزيه بالاتفاق وأما فهم الإباحة فيما ذكروا من النظائر
فبقرائن غير الحظر المتقدم فإنه لولا الحظر المتقدم تفهم منها الإباحة أيضًا فإن الاصطياد والانتشار
شرعا حقًا للعبد فلو وجبا عليه لصارت حقًا عليه فيعود الأمر على موضوعه بالنقض ولهذا لم
يحمل الأمر بالكتابة عند المداينة ولا الأمر بالإشهاد عند المبايعة على الإيجاب وإن لم يتقدمه حظر لئلا
يصير حقًا علينا بعدما شرع حقًا لنا قوله ومنهم من قال إنه للندب والإباحة وإنما جمع الشيخ بين
الندب والإباحة وإن لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وإنما المذكور فيها الإباحة فقط لأنه قد قيل في
قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله إنه أمر ندب حتى ينال بركة العود
في هذه الساعة لمن ابتغاه تعالى لما ذكر عن سعيد بن جبير إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وإن لم
تشتره وعن ابن محيريز قال إنه ليستحب أن يكون في حاجة يوم الجمعة فأمضها بعد الانصراف كذا في التيسير وذكر
شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب أنه أمر إيجاب فقال الأصل في الكسب فريضة لقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله يعني الكسب والأمر حقيقة في الوجوب قال وما ذكرنا من التفسير
مروي عن رسول الله عليه السلام فإنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله فإذا قضيت
الصلاة الآية وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال إن شئت فاخرج وإن شئت فصل إلى العصر وإن شئت
فاقعد يدل على أنه أمر إباحة قوله ومن هذا الأصل الاختلاف في الموجب أي ومما يتعلق بالخاص
الاختلاف في موجب الأمر في معنى التكرار قد ثبت بما ذكرنا أن الصيغة مخصوصة بالوجوب
لأن الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في أن الوجوب المختص

بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب فعلا واحدا لخاصه حقيقة او حكما وهذا الباب لبيانه

باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ
ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ... والتكرار
ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون افعال
ثلثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم اخر ثم اخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين وبيانه في قوله طلقي نفسك فالعموم ان
يطلقها بالثلث بتطليقات جملة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة والظاهر ان المراد منهما الدوام وانما سميناه ها
هنا ان العموم لا ينحصر في الفعل المامور به لا يطلق التكرار وبهذا لم يوجد في سائر الكتب في لفظ العموم
او التكرار وذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو
لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال من الفواعل
ان التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه يعود اليه واعلم ان القايلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في
افادته التكرار فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكى هذا
عن المزني وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث
وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي في الفروع
الموجب لحمله ان الموجب ثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت الا بها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب
التكرار ولا يحتمله الا ان المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار
ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف
قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر للتعليق
والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ وانه لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال
وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره قال شمس الائمة ايضا والصحيح
عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا لانهم قالوا ... ان نقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق
لا يكون محتملا للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله لان المقيد غير المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق
التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا
او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف ثم ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يقال له امتثال
ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي قال ابو الحسن الامر بالفعل
لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء وحاصل
هذا القول ان العموم ليس بموجب الامر ولا يحتمله ولكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل يدل عليه قوله او
قال ذلك لاجنبي اي قال لاجنبي طلق امرأتي وانما جمع بينهما لبيان ان الحكم في هذا الحكم وان كان احدهما
وتفويضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويملك الرجوع عنه

قوله وانه على الثلث عند بعضهم وهو الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم ...
او هو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عنده
الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا
او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى وعندنا يقع الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة
وثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى فان طلقت نفسها ثلثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها
ان يطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس
وبعده ما لم يعزله كذا ذكر في المبسوط قوله لفظ الامر مختص من طلب الفعل بالمصدر الذي يتعلق
بالطلب واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه والذي صفة المصدر
اي لفظ الامر مختص من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختص من قولك اطلب منك الضرب
وانصر مختص من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختص من قولك فعل الضرب في الزمان الماضي
والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء محرق وقولك هذا
نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقولك هذا خمر سواء فيكون
قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء واسم الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام يحتمل
الفعل اي شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اي اسم موضوع لجنس
الفعل لا لفعل واحد والاصل في الجنس العموم فوجب القول بالعموم الا ان القول بالعموم فيما امكن القول به
واجب كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا الامر بوجهين احدهما ان الفعل المامور به مرة ثم لم يفعل يكون تاركا للامر
ولانه لو انقضى الفعل به وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يودي الى
البدا اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء يودي الى استثناء الكل من الكل
وكلاهما فاسد واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فيقتضي
المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا
المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة
في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى قوله تعالى لا
تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة ولولا احتمال اللفظ العموم لما صح
وصف الثبور بها وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فيعم كما
عرف واما ههنا فهي في موضع الاثبات فيخص الا اذا قام دليل على خلافه واما صحة النسخ والاستثنا
فلان وروده عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا
دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ما روى ابو هريرة رضه
ان النبي عم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت
حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسموا له وهو من فصحاء العرب وقوله عم لو

قلت نعم لو وجب دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار وقول الشيخ الامام وقول الاقرع متصل بقوله على احتمال
العموم ولو كان من المواد كان احسن تمسك القرون بذلك النصوص الواردة في القرآن مثل قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرر الدلوك لتقييده به وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فانه يتكرر بتكرر الجنابة لتعلقه به والسنة مثل قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وقوله في خمس من الابل السائمة
شاة اذ معناه اذا وجدت خمس من الابل السائمة ففيها شاة وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد المشروط
شيئا اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول
لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط
واحتج من ادعى التكرار ومنهم المزني بالاول كما زعم بعضهم ان ... آخر عند الاولين الذين قالوا العمل
بحديث الاقرع والاحتجاج بطريقين احدهما ان الامر لو كان موجبا للمرة ولم يقتض التكرار لغة لما اشكل
عليهم ولم يسئلوا عنه كما لو قال احجوا مرة واحدة وانما اشكل عليه علم ان المرة ليست مقتضاة فيلزم
ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة انا قاطعون ان مقتضاه احدهما ولا ثالث ... لو كان موجبه التكرار
لما اشكل عليه ايضا كما لو قال احجوا كل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد
الدين ان الحرج منتفي وفي الحج على موجبه حرج عظيم فاشكل عليه فلذلك سال الاقرع لما عرف
وجه اشكاله كيف اشار في قوله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم اسنادا التكرار الى ضرورة
لزوم الحرج والثاني ان موجب التكرار الشافي ما ذكرنا التقويم والبائنا اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل
الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشتبه على السامع اذا كان من اهل
اللسان ولما احتمل والتكرار من المتن يجري مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل
الخصوص قوله ولنا ان لفظ الامر اي سلمنا ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ
الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق
الثاني والاثبات بقوله تطليقا او التطليق بين الفرد والعدد تباين لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد
ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه ~~بدلالة لهذا اللفظ~~ متنافيان فلا يحتمل العدد معنى الفرد
ان الفرد موجود في العدد فلذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا
دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل
ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ
الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد وقوله وكذلك اي كلفظ الفعل الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء
المفردة اي جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد والمصادر لانه سائر المصادر التي تشتق
الافعال منها الماضي والمضارع فرد متعرض والغرض من ايراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس
انها لا تحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على ما زعمه
الخصوم ولهذا قال لما اي تطليقا والتطليق اسمان فردان لان الصيغتين جمع ولا عدد قوله

بانتفاء الشرط

وكذلك الامر عطف على التطليق اي هو مثل قول الرجل طلقي نفسك ... الافعال ان التطليق به التطليق فرد لا عدد
والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر والمعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلقي بل هو ثابت
في جميع الاوامر قوله الا انه اي المصدر الثابت بالامر اسم جنس استدراك عما قال انه لما كان فردا لا يحتمل
العدد يعني انه لا يصح نية الثلث في طلقي نفسك لانها عدد بالشبهة كما لا يصح نية الثنتين عندنا الا انه
مع كونه فردا اسم جنس والجنس يقع على الادنى للتيقن به ويحتمل الكل باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه
متعددا فانك اذا عددت الاجناس وعددت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق
والبيع والاجارة وكذا او كذا كان هذا اي الطلاق مع جميع اجزائه واعدادها الى ... انه يصح وصفه بالوحدة
فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات
ولا يصح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحد من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني والعدد
فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ واما ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه
فلا يكون محتمل اللفظ البتة وهذا لا يعمل فيه النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وقوله
كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين احدهما ان زيد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء اي افراد في
الخارج كزيد وبكر وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر والثاني ان الانسان الذي هو في الخارج
واحد كزيد مثلا فرد في نفسه من حيث هو آدمي وان كان ذا اجزاء في نفسه اي اطراف واعضاء
كالراس واليد والرجل وكذا الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثلث فصار هذا
الاسم الفرد اي الطلاق اسم الجنس قوله ولا صورة ولا معنى كل كبير لقوله ليس بفرد حقيقة
ولا حكما وبيانه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله انه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن
من محتملات الكلام اصلا ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا عما ذكرنا من الاقل والكل وقوله لا
صورة ولا معنى احترازا عما سنذكر وهو ان يكون فردا صيغة او دلالة اي ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة
كالاقل اذ هو متعدد ولا حكما كالكل اذ هو دونه ولا صورة اي صيغة كالماء او الماء في قوله لا اشرب ماء او
الماء وهو ظاهر ولا معنى كالنساء في قوله لا اتزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو ليس
كذلك فان قيل كيف قال انه لا يحتمل العدد وهو ترى على سبيل التفسير لا يستقيم كقول الرجل لآخر طلق
امراتي مرتين او ثلث مرات وكانت المرأة نصبا على التفسير ولو لم يحتمله لما صح ذلك وكذلك ضم ابدا او
ما كثيرة قلنا هذا القران لم يصح لغة على سبيل التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغيير الى معنى آخر
مما كان محتملا مطلقا بل المحتمل التغيير الا كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجبه الى
معنى آخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التاخير ولا
تعين لو قال الى شهر او غير واحدة تاخر الى شهر ... ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد
في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك او قال لواحدة انت
طالق ثلاثا ذكر العدد لم يقع شيء فتبين ان عمل هذا القران في التغيير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المقرر

تقول

لا يصح ايضا انه لو قال لامرأته امرك بيدك فطلقي نفسك او اختاري فطلقي نفسك فقالت طلقت نفسي
او اخترت نفسي يقع الطلاق بائنا اعتبارا للمفسَّر وهو اختاري او امرك بيدك لان طلقي تفسير
له ولو قال اختاري تطليقة او امرك بيدك في تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها فهي رجعية لان
التطليقة هو صريح على وجه التفسير بل خبر بما في التصريح فكان رجعيا كذا في الجامع الصغير للتمرتاشي فاما
فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتي يدل [illegible] معناه طلقت
شيئا كذا في التقويم واصول شمس الائمة وقال الغزالي في المستصفى فان قيل لو فسر بالتكرار فقد فسر بمحتمل
او كان ذلك الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولي اقتل زيدا [illegible] اي يوم السبت خاصة فان هذا
تفسير بالذي يحتمله اللفظ بل ليس تفسيرا انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور لها الا الاشتراك
ولا التخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسر وقيد ومخصوص [illegible] الاخرة فهذا اتمام بزيادة وليس
تغيير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد وان اراد استغراق العمر فقد اراد كلية الصوم وهي حقه وكان كلية
الصوم شيء واحد كجزء واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ
محتمل ويكون ذكره بيانا للمراد لا استئناف زيادة ولهذا لو قال لامرأته انت طالق ولم يخطر بباله عدد كان
الطلقة الواحدة ضرورة لفظ مقتضيها ولو نوى الثلث نفذ لانه كلية الطلاق وهو كالواحد بالجنس
النوع ولو نوى طلقتين [illegible] ابو حنيفة رحمه الله وهو انه لا يحتمله فان قيل الزيادة التي يحتملها اللفظ
ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتي وله اربع نسوة وقال اردت زينب تبين وقوع الطلاق من وقت
اللفظ ولولا احتماله لوقع من وقت التعيين قلنا [illegible] الفرق لان قوله زوجتي مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة
فهو كارادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والعموم لمعنى [illegible]
وليست الاعداد موجودة فيكون اسم العموم شركة بينها اشتراك الزوجة بين النسوة الى هنا كلامه ثم ذكر
تبين صحة الاستثناء الاول على انه يحتمل التكرار والعدد لان ذلك يصح لقرينة دالة على انه اريد به ما يحتمل
وهو الكل او المعنى على وجه الزيادة ما ليس يحتمله لفظه فكأنه قيل في قوله صم الايام الا يوم السبت صم الايام
كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت فان قيل قوله طلقتك يقتضي المصدر لغة فمثل
قوله طلقي اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق فهلا صحت فيه نية الثلث كما ذكرتم
ومن ابن وقع الفرق قلنا انما لا يصح فيه نية الثلث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضي وجود
المخبر به ليصح فان الخبر خبر وان كان كذبا والقرينة في اعادة انشاء لان المخبر به لا يصير موجودا
بالاخبار في الزمان الماضي ولكن نقتضي وجوده ليكون صحيحا في الحكم بان يكون صدقا وكان ثابتا
ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحد غير ان الشرع جعله انشاء فاقتضى ما كان يقتضيه الاخبار
وهو الواحدة فاما قوله طلقي فقد [illegible] على ما بينا نصا [illegible] مذكورا فكان التعميم دائرا
على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية الثلث كذا في مختصر التقويم واما ما ذهب اليه
الثالث فغير صحيح لانه لا اثر للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتضي التكرار فقوله ان [illegible]

او ان كان فانما لا تستفيد ايضا الا من الاختصاص بالضرب الذي تقتضيه الاطلاق كما في العام
وهو كقوله كلما [illegible] حتى ان دخلت الدار تقتضي التكرار بتكرار الدخول فكذلك قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجته من شهد منكم الشهر فليطلق نفسها
ومن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها واما تكرار اوامر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعي
في كل شرط فقد قال الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر
الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل جعلنا ما تكرر ايضا على الدليل كذا ومن كان جنبا فليس عليه ان
يطهر اذ المراد الطلوع فلم يتكرر مطلقا لكن ثبت فيه موجبا للدليل كذا ذكر الغزالي واما اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان
العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون
المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا فوضح الفرق بينهما ان الحكم يتقرر بثبوته على العلة والمحتاج اليها
ابدا اخر وثبوت المشروط لا يتقرر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة واما الشروط المذكورة
فيما تستند [illegible] العلل [illegible] فيه تكرر الوجوب لا الامر بتكررها قوله وكذلك سائر اسماء الاجناس
اي وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اي جميعها او باقيها في توقفه على الاقل واحتماله الكل دون
العدد اذا كانت فردا صيغة اي لم يكن صيغته صيغة جمع ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة
مثل ما والماء في يمين الشرب [illegible] ولذا ان كانت صيغته صيغة جمع قرنت بها لام التعريف او الاضافة مثل
العبيد وبني آدم في يمين الكلام فاما قدر من الاقرار [illegible] الاقل والكل فلا اي لا يحتمل اللفظ فان
نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين [illegible] بالمحتمل [illegible] وليس من شرط [illegible]
في المرفوع [illegible] دخوله في المنصوب كما في قوله لم فاما الشرب فلا [illegible] قوله واما الفرد الذي
الى اخره اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود وهو الذي عرف [illegible] اما بالذكر او بغيره من الاسباب
فهي لتعريف ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من افراد الجنس كقولك
فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول
بعينه وان لم يكن ثمة معهود فهي لتعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود
لحضورها في الذهن واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس ثم الحقيقة من حيث انها لما كانت صالحة
للتوحد والتكثر لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق او للجنس بحسب اقتضاء المقام
فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق سواء كان اللفظ او جمعا نحو قوله ان الانسان لفي خسر
ونحو [illegible] الرجال قوامون على النساء وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قول اخوة
يوسف عن يعقوب واخاف ان ياكله الذيب وينصرف الى اقل ما يحتمله اللفظ وهو الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا
وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت
على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به الجنس
وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية في جمل الجنس

لانه وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال انما تعذر حمله على الاستغراق حمل على اقل ما يحتمله وهو الواحد
في المفرد والعدد الزائد على الاثنين واحد في الجمع فلا يحنث في مثل حصل الدرهم الا واحدا في مثل حصل
الدراهم الا ثلثة ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف التعريف للجنس مع
نفي الجمعية رعاية للصيغة واما جعله مجازا عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير مسلم قلنا اذا دخلت
في الجمع بطل معنى الجمعية اي لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اي صار كاسم الفرد المعرف
باللام وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف التعريف لانه
اما للعهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس اقسام الجموع معهودا يمكن صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لمعدود
معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس لضاع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضي
ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه لان اسم الجنس دلالته على نفس الحقيقة
مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع قطع النظر عنه متنافيان ولو اعتبر حرف التعريف
للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن الفرد لم يلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان
لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما حقيقة او توهما فكان اعتبار حرف التعريف اولى من اعتبار
الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية ومما ذكرنا ثبت بالنص والعرف
اما النص فقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولم يكن الحظر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه عليه السلام الفرد ايضا
وقوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها اريد به الجنس لا الجمع واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء وفلان
يخالط الناس انما يراد به الجنس فلهذا جعلناه مجازا عن الجنس وهذا معنى قوله فرد ولا كذا قال شمس الاسلام
لا او جنسي فاذا بطل معنى الجمع تناول الادنى بحقيقته اي بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته والزم
على ما ذكرنا قوله لا اخالطن على ما في يدي من الدراهم وليس في يده شيء حيث يلزمه ثلثة دراهم لا درهم
واحد وقوله لا اكلمه الايام او الشهور حيث تقع على العشرة عند ابي حنيفة رحه وعلى الجمعة والسنة عند
هما لا على اليوم الواحد والشهر الواحد قلنا انما نقول انما يجعل اللام للجنس اذا لم يمكن صرفها الى معهود حتى لو
امكن تصرف اليه كما في قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت الفقهاء تريد من عاينتهم تدحرج عادتك
ملقاتهم وقد امكن ههنا لان قوله ما في يدي عام يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف
اللام اليه وكذا ايام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما اما ابو حنيفة
رحه فقد جعل الايام معهودا على الثلثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذه المعهود احتياطا
كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع اذا عرفنا هذا جئنا الى مسائل فنقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا اكل
طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن وهو الكل غير لا يتغير فيكون فيه معنى الجنسية ايضا
فان نوى الكل صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من
حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الا بالنية كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله
يشير الى انه لا يصدق قضاء لان … اليمين بطلان ونحوه لانه خلاف الظاهر اذ … الانسان انما يمنع نفسه

باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا وكذا اذا حلف لا يتزوج
النساء او لا يكلم الناس او لا يشتري الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل وكذا لو حلف لا يكلم بني ادم
لانا اذا حملنا على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لان التعريف بها بمنزلة اللام والتعريف لشيء من انواع
الجمع واذا حملنا على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع ايضا فكان اولى فان نوى الكل في هذه
المسائل صحت نيته ولا يحنث ابدا قال شمس الاسلام قالوا اطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء
وديانة ان كان المنع … ونحوه لانه نوى حقيقة كلامه وعن … انه لا يصدق قضاء لانه نوى
حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كما لو نوى المجاز ولا بد هنا من تكرار الاسم كما ذهب اليه البعض الى انه ينبغي ان لا ينعقد
اليمين عند ارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور كما لا ينعقد
في قوله لا اشرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البر مثل الكوز
شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر في هذه المسائل فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور وفي حلف
لا يتزوج نساء او لا يشتري عبيدا يقع على الثلثة لما ذكرنا ان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع
وادناه ثلثة فان نوى به ما زاد على الثلثة قالوا يكون مصدقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى قول ابي العاصم
يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية وفيه تخفيف فلا يصدق قضاء فان نوى اثنين او احدا ذكر فيه
انه لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى ما يحتمله لفظه وفيه تغليظ عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان
تزوجت ثلث نسوة فكذا وعنى به الواحد لا يصدق وان كان فيه تغليظ لانه نوى المخصوص من
العدد وذلك لا يصح الا بطريق الاستثناء واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه والهمزة
قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف كهل وبل وانما استمر التخفيف
بالهمزة لكثرة الاستعمال قال الشيخ بقوله يعني حرف العهد دون قوله اللام اشارة الى مذهب سيبويه حيث
لم يقل حرفا العهد وهي الالف واللام كما قال غيره **قوله** وانما اشكل جواب هذه المسئلة الزعفراني اولان
من سؤال الاقرع … لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكره بل لما كان انه عرف ان ساير العبادات
متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوات بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية
ولهذا تكررت بتكرر اسبابها وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر حيث لم يصح اداؤه قبل وقته
الذي ليس بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سال الا يكون الامر للتكرار لغة ومعنى قوله عم لو قلت نعم لوجب
بلو قلت نعم لوجب كل عام … بكل عام … صار الوقت سببا فانه عم كان صاحب الشرع
واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ رحمه الله عنه في شرح التقويم السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة عندنا
ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعي رحه يؤتى على الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع
واضافها الى السارق والسارقة فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكم فيدخل النساء والبنون الحكم
مطلق الاسم كما في الظهار ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم وان
فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان فثبت ان اليسار يحل القطع كاليمين

وكيف ان المصار آلة السرقة كاليمين وتوقف الرجل اليسرى فيكون بمحل القطع الا في المرة الثانية ثبت
المحلية للرجل بالسنة وبالاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب وقرأة عبد الله بن مسعود
رضه فاقطعوا ايمانهما وهذه القراءة من قبيل العامة بمنزلة المقيد في المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانهما
من الايدي فلا يتناول اليسرى وصار هذا جاريا في الحكم لان الواجب قطع يمين فاذا فقدت اليمين كان
وصف ثبت به كما في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام متتابعات في قيد الاطلاق بالتقيد ويجب بحمل الاجماع وكان كرجل
قال لا اخر اعتق عبدا من عبيدي ثم قال عنيت سالما فالدليل على ان في المرة الثالثة لا تقطع اليسرى ولا تقطع
الرجل فلو كان المحل متناولا لليسرى لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليد لان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول
الى غيره واذا ثبت التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت
قلوبكما وكيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكرت ان الشارع لم يدخل في النص وانه لم يتناول الا اليمين
وان استدل الخصم بالاية غير صحيح وكذا بالسنة اذ لا مدخل له في الحدود ثم الشيخ خرج على المسئلة
على الاصل الذي مهد بقوله وعلى هذا الاصل اي على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد فخرج ان كل اسم
دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه
لا يدل على المصدر زيد قوله لم يحتمل العدد خبران فان قيل فالضمير المستكن فيه لم يحتمل ان جعل الخطاب
الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يستقم لعدم المقصود وهو نفي العطف في المرة الثالثة وان جعل الخطاب
المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا على تقدير
كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك قلنا ما ذكره المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت
شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه غير مرة ولما كان مبنى الباب بيانا ان المصدر لا يحتمل
العدد لا يخفى على الفطن ان المقصود منه نفي احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وصار حيث
المعنى كانه قال وعلى هذا المخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه
الامر ورأيت في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد
السؤال ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالاية الا الادنى او كذلك
لانه لما لم يحتمل العدد تعين ان يراد به الكل او الادنى ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي توجد
منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع
على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكانه قيل الذي يفعل سرقة فاقطعوا اليمين ثم ظاهر هذا الكلام
يقتضي ان يقطع اليدان جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فيثبت ان الواجب بالاية قطع يد
واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة اما ان يكون اليمنى او اليسرى
مرادا بها ضرورة وهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى قلنا الى اخره ولو كان يحتمل العدد كما زعم الخصم لجاز
ان يستحق قطع اليسرى بالاية كاليمنى وصار التقدير الذي يسرق سرقات والتي سرقت سرقات فاقطعوا
من كل واحد منهما يدا وذكر في طريقة الخلاف للامام البرغري بنوع العيان ان ما قرأه العامة فلا يمكن

العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول الا سرقة
واحدة فبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت القراءة العامة معمولا بها لقطعت
اليدان كلاهما بالمرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جناية واحدة كالجلد بالمائة في الزنا واجمعنا
ان بالسرقة الواحدة لا تقطع الا اليمين فان هذه الاية لا تتناول الا اليمين فان قيل يرد عليه
الجلد يتكرر بالزنا فيختص واحد مع ان المصدر هو الزنا لا يدل على التكرار والعدد كما في السرقة
فليكن السرقة كذلك قلنا ترتبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام علة الحكم فان الزنا
علة للجلد حكمه فيتكرر بتكرر العلة لبقاء محل الحكم وهو البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا لان محل
الثابت بالنص قطع اليمين وبقطعها مرة لم تبق لمحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم ولهذا لا يتكرر
الحكم بتكررها قوله وموجب الامر نوعان واعلم بان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه
الى معين كاكثر الواجبات والى مخير كاحد الاشياء الثلثة في كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض
عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلاة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى
مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما ذكرنا الشيخ ذكر هاهنا هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء
والقضاء فقال وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين قيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء
وقضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره لان كلا منها في موجب
الامر والمامور به حسن لا محالة وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين في صفة قائمة في
الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهي
صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثاني يتنوع نوعين ايضا وهما المؤقت وغير المؤقت صفة
راجعة الى غير الموجب والذي يدور في خلدي ان معناه ان موجب الامر اي الثابت بالامر وهو الواجب
على ما فسرنا ان الامر للايجاب يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع
نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فيحصل الاقسام اربعة ثم قسم
الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام
ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين بهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر
الحاصل من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لا يخل الا بالمعنى وجه اخر وهو ان يجعل هذا تقسيم
مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركيبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء كامل واداء قاصر وقضاء بمثل
معقول وبمثل غير معقول فدخل المتركب منهما في هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباب ميز المتركب
منهما من المتمحض منهما فيحصل الاقسام ستة وهذا احسن الوجوه لانه اوفق لما كتب فان الشيخ رحمه ذكر
في شرح التقويم ثم حكم الوجوب شيئان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونفل والقضاء
على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التقويم
ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النفل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر

والتي فعلت سرقة

احدهما

والمؤقت

قوله وهذا متنوع في صفة الحكم اي الذي ذكرنا من التقسيم تنويع في صفة حكم الامر وهذا الباب
لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب لا الى ما ذكر من التقسيم لان ما تضمنه
الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به والتنويع المذكور هنا واغيره كما بينا ولما على الوجهين
الاولين فالاصح ان يقال الاشارة اليه وبحث صرفه الى الباب اي هذا الباب تنويع في صفة الحكم
ولكن اعاده لتوسط في قوله وهذا باب اي في الباب بيان صفة حكم
الامر وذلك اي حكم الامر وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض بمثل معقول اي بما تلقته مدرك
بالعقل ومثل غير معقول بعقولنا لا انه خارج العقل اذ العقل حجة من حجج الله تعالى ولا تناقض في حججه
فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل قوله الاداء تسليم نفس الواجب اي عينه بالامر
بالسببية وهي متعلق بالواجب لا بالتسليم على ما زعم بعضهم اي الواجب بسبب الامر واضافة الواجب
الى الامر توسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر على ما يعرف بعد الا ان السبب لما علم
بالامر اضيف الوجوب اليه وهذا التعريف يشمل تسليم المؤقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير
المؤقت كالزكوة فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من
العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلنا لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه او يقال الواجب الامر عين الواجب بالسبب لان
الوجوب بالامر بفعل الصلوة او ايتاء ربع العشر الذي يحصل فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم
فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في
التعريف على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة قوله والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب
بالامر لم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كما ذكر شمس الائمة رحمه الله فقال والقضاء اسقاط الواجب
بمثل من عند المامور هو حقه وكذا ذكر القاضي الامام ايضا ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المامور لا يكون
قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وكذلك المصلي ان نوى ظهرا
من يوم الدين وكذا لو صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس لا ينوب ان يكون هذا
الظهر قضاء عن الفائتة في الصحيح لانها متماثلة فيه ولا تنتصب الفائتة اقوى منها لان النفل والفائتة لكونها ثابتة
من الظهر والظهر ذاتا ووصفا ومن النفل والظهر ذاتا لا وصفا لان ذلك ليس من عنده الا ترى كيف اكد
شمس الائمة بقوله هو حقه احترازا عن الوديعة ولهذا اختير في المنتخب ما ذكره شمس الائمة رحمه الله قوله
ثم قد يدخل في الاداء قسم آخر اي يزاد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في الندب فيصير الاداء
عنده قسمين تسليم عين الواجب كما ذكرنا وتسليم عين المندوب اليه قال القاضي الامام في التقويم الاداء
نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا فقال
الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر على قول من جعله حقيقة في الابلغ ايضا ينبغي
ان يقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب الامر عنده وقد ذكرنا
فيما تقدم ان التسليم لا يكون الا فيما هو داخل في الطلب والمباح غير مطلوب

ان هذا قول خارج عن الاجماع والتعريف الشامل للقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضي الامام
الاداء اسم لفعل ما طلب من العمل بعينه وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب
فهو يشمل القسمين ايضا والشامل للاقسام الثلثة على القول الاخير هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به
قال الامام بدر الدين رحمه الله انما ذكر هذا يعني قوله ثم قد يدخل في الاداء قسم آخر احترازا عما يقال بما ذكر من
تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس بتسليم لنفس الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعا
فقال هذا قسم آخر وما ذكرنا تم اخراجه من تفسير الاداء الذي هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا
علينا قوله فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبني على كون المتروك
مضمونا والنفل لا يضمن بالترك ولهذا اذا شرع في النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقا بالواجب
لانه نفل كما قبل الشروع قوله قال الله تعالى متصل بقوله الاداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل
في تسليم العين ان الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح
من عثمان بن طلحة وكان يلي سدانة الكعبة فتوجه اليه علي فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله
لم امنع المفتاح فلوى علي يده واخذ منه قهرا حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال
له العباس اجمع لي السدانة مع السقاية وسال ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليا رضي الله عنه ان يرده اليه فرده اليه وتلطف له في القول واعتذر اليه فقال لعلي اكرهت واذيت ثم جئت
برفق فقال لان الله تعالى انزل في شانك قرآنا وامرنا برده عليك وقرا هذه الآية فاتى النبي صلى الله عليه وسلم واسلم ثم انه
لما حضره الموت دفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده الى اليوم والامانة في الاصل مصدر يسمى به الشيء الذي
يؤتمن عليه ثم الآية عامة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضي الله عنه الامانة في كل شيء في الوضوء والصلوة والصوم
والزكوة والجنابة وفي الكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع وذكر الودائع وذكر في عين المعاني يدخل
في هذا الامر اداء الفرائض التي هي امانة الله تعالى التي حملها الانسان وحفظ الحواس التي هي ودائع الله جل جلاله
ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودع عنده فاذا اداه في وقته مراعيا حقه باقصى الامكان
كان اداؤه بمنزلة تسليم عين الوديعة واذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة وكان قضاؤه الخيانة
في الامانة توجب الضمان واداء الضمان قضاء لا اداء كذا في بعض الشروح واعلم ان عامة الاصوليين قسموا
الواجب الى اداء وقضاء واعادة ثم من لم يجعل الامر حقيقة في الندب قسم الاقسام فقال الاداء تسليم
عين الواجب في وقته المعين اي المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا والاعادة
اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان
فاحش يجب عليه الاعادة وهي اتيان مثل الاول ذاتا مع صفات الكمال كما ذكر في الميزان فعلى هذا اذا فعل
ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة وقال بعضهم الواجب اذا فعل في وقته يسمى اداء واذا
فعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المضروب
يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود
فشرط الوقت في الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت اعادة ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الاداء

ما فعل اولا في وقته المقدر شرعا والقضا ما فعل بعد وقت مقدر استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة
ما فعل ثانيا في وقت الاداء بخلاف الاول فقوله ما فعل يتناول الفرائض والنوافل وقوله اولا احتراز
عن الاعادة وقوله في وقته احتراز عن القضا وقوله في تعريف القضاء استدراكا احتراز عما اذا فعل
لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل وقوله في تعريف الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء
وقوله للخلل الى الفوات شرط سواء كان متعذرا او لم يكن احترازا عن صلوة من صلى بجماعة بعد ما صلاها
منفردا على وجه الفضل فانه لا يسمى اعادة ثم التعريف الذي ذكره الشيخ للاداء احسن مما قالوا الاداء استعمال العبد
وغيره على ما ذكرنا وكما ذكروه لا يشمل غير المؤقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ثم تعلق عن الوقت
ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذي ذكروه جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق وان لم يكن كذلك بل كان الاداء
مختصا بالوقت كالقضا فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لا نسلم ان الاداء مختص بالوقت لان الفعل عند
المؤقت يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال عم ادوا عمن
تمونون ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع الحديث وكل ذلك ليس مؤقتا بوقت مقدر وقال الذي ركوة
ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما قال ادى الصوم والصلوة وقد صرح الشيخ عليه في هذا الباب بان
الاداء في العبادات الى اخره واذا ثبت انه اداء كان الحد الذي ذكروه فاسدا لعدم انعكاسه وانما لم يذكر
الشيخ الاعادة في تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة او ركنا
اخر من الصلوة مثلا فهي داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون
الاعتبار للثاني فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل
الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا يكون داخلا في هذا التقسيم
لان تقسيم الواجب بالامر وهي ليست واجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجبة دون الثاني والثاني بمنزلة
الجبر بسجود السهو وهذا بناء على ان المامور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول
الاصح كالحاج اذا طاف محدثا خلافا لمالك واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته
المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه في وقته عمدا او سهوا ولكنهم اختلفوا انه اذا انعقد
سبب وجوبه وتاخر وجوب ادائه لمانع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض
والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحايض واما عقلا كالصلوة في حق النايم والمغمى عليه
فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وبعض الحقيقة فرضا مبتدأ لان القضاء الحقيقي مبني
على وجوب الاداء وهو ههنا منتف بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض وهي
ممنوعة عن الاداء ولا يجوز ازالة المانع من الاداء بخلاف المحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه
والنايم فلهذا يسمى قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات الحاجة في الوقت يسمى قضاء
وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لا خفية ما فعل بعد وقت
الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سببه وجوبه ولا انعقد سببه من هذا الا ينكر انه قضا حقيقة والدليل
عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفايت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجب ذلك من ... وجوب

المامور به على وجه الكراهة تخرج عن العهدة

ليس من شرط وجوب القضاء وجوب الاداء حقيقة بل التصور كذلك كاف

٦٤

الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيد التصور كوجوب الطهارة بالماء في موضع لا ماء فيه تنقل الحكم
الى التراب وقد يتصور زوال هذه الاعذار في الوقت وايجاب الاداء بعد تصور هذا القدر كما في سل
الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة في
تمامه الاداء ووجوب الاداء بالاجماع فان كان من لا يجد ماء ولا ترابا طيبا لا يتصور منه الاداء ولا
التيمم ومع ذلك صح الوجوب عليه ان تمكن بالاتيان وجوب الصلوة وهو ممنوع من ادائها وذكر
في الميزان في هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب
الاداء في الجملة لعموم دليله ولو اخر عن الوقت حتى مع ادراك وقت القضاء او انتفاء الحرج عن علمنا
عرف مسئلة المجنون والله اعلم قوله فسمي الاداء قضاء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي ادّيتم
واتممتم امور الحج وقوله عز وجل فاذا قضيت الصلوة اي اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها
لا تقضى ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلي في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رض انما
قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها النوع جاء فكان اسم
القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله لان القضاء لفظ متسع بالكسر اي عام يجوز اطلاقه على تسليم عين
الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما
هي موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان
على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا كان في غيره مجازا
فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا او شرعيا قوله وقد يستعمل الاداء في القضاء مجازا اي
بقرينة يعني لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لا بد من قرينة تدل على الشجاع
اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمي وغيره في قولك رايت اسدا يرمي او في الحمام وهذا كما قال
ادّي ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين فهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما قال نويت
ان اؤدي ظهر الامس فبقرينة الامس يفهم القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال قوله لان الاداء لما صار
دليلا على اشتراط التقييد يعني ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب لانه في اللغة عبارة عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على
تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذلك موجود
في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة قال الامام شمس
الائمة وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا
لما فيه من التسليم فجعل كل واحد منهما مجازا في الاخر والتوفيق بينه وبين الشيخ انه نظر الى معناهما اللغوي
فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين
فجعله مجازا في غيره فاشترط التقييد بالقرينة والقاضي الامام وشمس الائمة نظر الى العرف او الشرع
فوجد كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعله مجازا في غيره اختص كل واحد وفي بعض النسخ لان الاداء

خصوصًا مقام لان معناه على هذا الوجه ان الادا آتى بعين ما وجب فيسمى قضا وعلى العكس الا ان الادا مختص بتسليم عين الواجب
في الحقيقة والقضا بتسليم المثل على ما سالان بالادا مبني على شدة الرعاية والقضا لا ينبني على شدة الرعاية
بل على مجرد الاحكام فيكون مختصًا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع تقصير ومن هذا
الوجه يرد انه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله على هذا الوجه لم يجز ان يكون قوله ننشدا منفصلا بالجملتين كما في قوله
ثم يتجارى في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى يكون معناه ونسمي الادا قضا مقيدًا
بقرينة ويستعمل الادا في القضا مقيدا بقرينة وقوله نفس الواجب وعينه ترادف وقوله في الثلاثي اي الثلاثي
المجرد منه اي من ادا لان الادا من شعبة الثلاثي يقال الذي يؤدي ادا وتادية كما يقال سلم تسليما
وسلاما وقوله تبلغ بلاغا وقوله يا كو ذكر في الصحاح يقال الذيب يا دو للغزال اي يختله لياكله والختل
الخداع وادوت له وادبت اي ختلته ومنه مثل يضرب في مناشاة المرء في الشيء ومعنا انه لو حاه
نفع بعد اليه عا قيد ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الادا على معنى القضا كقوله نويت ان ادي ظهر
الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي الظهر الوقتية جائز واما صحة الادا بنية القضا حسنه كنية
من نوى ادا ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر
رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الادا ثم وقع صومه بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضا الظهر
على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضا على ظن
انه قد مضى فليس مبنيا على الاصل كما ذهب اليه لانه اذا اقتصر على قصد القلب ولم يذكره باللسان
شيئا فلا اشكل لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان
فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه
اخطا في الظن والخطا مثله معفو عنه على ما عرف في موضعه **قوله** واختلف المشايخ اي مشايخنا
واللام بدل الاضافة في القضا انه يجب بنص مقصود اي بنص يقصد به ايجاب القضا ابتدا ام
بالسبب الذي يجب به الادا وهو الامر لان وجوب الادا يضاف اليه لا الى السبب اذ لا سبب
الا نفس الوجوب وانما ابهمت السبب كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضا بما يجب به الادا
ليتناول كل سبب كان الموجب نصا او غيره وقال بعض الشارحين معنى قوله بنص مقصود بسبب مقصود
الادا عرف بالنص انه سبب له ويرد ذلك على صحة الوجه الاول لما ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم
اختلف اصحابنا قال بعضهم القضا يجب بامر مبتدا من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدا
بل يجب المثل اذا فات المضمون بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا
في الامر المؤقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضا انه يجب بالامر السابق
او يجب بامر مبتدا قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدا وعليه يدل سياق
كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى
المامور دينا في الذمة ويجب القضا في وقت آخر بدليل آخر وقال بعض الناس يبقى دينا في الذمة بعد خروج

هذا

الوقت بحكم ذلك الامر الحاصل ان وجوب القضا لا يتوقف على امر جديد عند انما يجب بالامر الاول عند العامة
لي زيد وشمس الائمة والمصنف ومن تبعهم رحمهم الله وذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب
الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر آخر
او بدليل آخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضا بمثل معقول لا في
القضا بمثل غير معقول فلا يثبت ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتدا بان
الواجب بالامر ادا العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت
وكان كون المامور به عبادة مبتدا ايضا ضروريا يتوقف على الامر فان العبادة متقومة بها فعل في
المرء على وجه التعظيم بدوام امره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت آخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله
تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان
في هذا المكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد
الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر آخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره
ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث
الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضا ولكنا نقول المامور به كان حق الله تعالى يتوقف على امر آخر كما في حقوق
العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئاتها فلا يمكن
اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء يشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت والهدام الجبر قبل
الوقت وقد فات فضيلة الوقت حيث لا يمكن تداركها قال عليه السلام من افطر يوما من رمضان لم يقضه
صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل في الوقت ولما لم يكن ايجابه بالامر الاول توقف على
دليل آخر ضرورة وقال ابو اليسر رحمه الله ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا
يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما في الجمعة فان اداء
الركعتين لما عرف قربة بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات
واحتج من قال انه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضا في الصوم والصلوة قال الله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص
به وبيانه ان الادا لما صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط
عن المستحق عليه الا بالادا او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله اما عدم وجود الادا
فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو
لا يصلح مسقطا لان خروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرير ما علم
من الذمة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على
اصل العبادة بكونه منصورا لوجوده منه حقيقة وحكما فيتقدر لا سقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك

شرف الوقت في الاول لتعذر التفويت وفي عدم الثواب اذ لو يكن بعذر العجز وبقي اصل العبادة الذي هو
المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد
فان قيل لما كان القدرة في اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت كان الامر مقيدا بالوقت بحيث لو قدر
الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى
بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصف اليسر
قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون
الفعل على خلاف هوى النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات
كما لا يختلف باختلاف الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق بدرهم من ماله بالعبد اليمنى فشلت يده اليمنى
يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه
مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود
لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن اتلف شيئا وعجز عن تسليم المثل
صورة يسقط عنه ذلك بالعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا
هنا قال الشيخ ابو المعين في القضاء مثل الاداء وان لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية من حيث ازالة
المأثم دون احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومي وغيره يقوم مقام العبادات
الكاملة في ازالة المأثم دون احراز الفضيلة ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب
القضاء الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها وبما
ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادات لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن
الكلام في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل
الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة لمعنى معقول
فيقاس عليها وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام الركعتين
غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع
للعبد بعد مضي الوقت وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي
عنه لكونه بدعة فبمضي الوقت تحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الائمة ولا يقال لما وجب القضاء
في الصلوة والصوم بالنص ذلولا ما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي
يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت وان
النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء
حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وملكه عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب
السابق الموجب للاداء وورود الغير والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا هنا قال الشيخ
في شرح التقويم القربة لا تخرج الواجب الفائت مضمونا عليه لانه واجب الاداء وما وجب اداؤه اذا فات

يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن اداؤه واجبا بان كانت امانة عنده لا يضمن بالفوت الا اذا
صار مضمونا عليه بعد الفوات وله مثل مشروع عنده بلا ترك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر
والاداء المثل عبارة عن الفائت المضمون ثبت بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر جديد اوهو
الاصح قوله وسائر ذلك اي باقي الوجوب بذلك السبب وهذا اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة
وهو معقول اي وجوب القضاء مدرك بالعقل وهو سقوط فضل الوقت لا كراهة بقي الاثم اي سقوطه بقياما
في غير مثل بان لم يحصل عنده ولا عن ضمان بان لم يحصل من خلاف جنسه اصلا فاذا عقل هذا المعنى
الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس عليه وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف
تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب
لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان
يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع من غير
ولكن على قول الفريق الاول بسبب آخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر ولا علم
ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور
ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور
فيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فتظهر ثمرة الاختلاف ولكن
ما ذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على من هو معذور فيه
او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء ثم لا تظهر فائدة الاختلاف
في الاحكام من اصحابنا وانما يظهر في التخريج قوله وهذا اقيس اي قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب
اليه الفريق الاول واشبه بمسائل اصحابنا اي وفق لها فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات
الليل فقضوها بالنهار بالجماعة يجهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم
بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى
اربعا كذا ذكر شمس الائمة وفي اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب
السابق ويلزم على هذا ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فقضاها في حالة
الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لا حالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود
في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة وهذا
يدل على انه وجب بدليل آخر كما قال الفريق الاول لانا نقول التسبب حين الاداء انعقد في الفصلين
موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة بجواز الانتقال الى الخلف وهو القعود والايماء عند
العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك يعمل في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في
حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند
العجز فاذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا

كما في الاداء الا ترى انه لو انتهيا في الوقت قاعدا ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا او ايما ولو انتهيا
قاعدا ثم زال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا ثبت الفضل في الاداء فكذلك في القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم
ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب انعقد
موجبا للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء فلا يجوز الانتقال الى الخلف ومن التراب عند العجز
فان القدرة على الشيء حال العجز لو لا الانتقال الى الخلف والا فلا هذا بخلاف الشيخ والخصم فالسبب
هناك قد تقرر موجبا للركعتين او الاربع فلا يتغير بعد القضاء فرتيب ما قد ذكرنا ان القضاء
اذا كان قادرا على الفعل ولم يخيط فينبغي ان لا يجزيه الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضاها بالنهار لان الجهر
بالقراءة في نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس بنافلة مشروعة
على صفة المغرب قلنا اما شرط صحة القضاء كون النفل مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة
وركعتان بغير قراءة وكذا الاخرين التسليم على راس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعلمنا ان المعتبر
ما قلنا كذا او رده شيخي في فوائد الجامع الكبير فلا عز لسنا ده مولانا بدر الدين الكردري نور الله
قبره الخ واحسن هذه المسائل قال الشرع لما امر بالقضاء على صفة الهيئة التي فات الصفة عرفنا ان له نقل التقالح الصرف
الى ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يتعين احد الاشياء الثلاثة في كفارة
اليمين ضرورة التخيير ولكن ثبت ذلك في ضمن الفعل لا ان يعينه بالقول ابتداء وكما ان للاب ان يتملك جارية
الابن ولكن في ضمن الفعل لا ان يتملكها ابتداء ونظائره كثيرة **قوله** ولهذا قلنا اي لما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب
ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة في ايام التشريق وجب قضاها بالتكبير في غير ايام
التشريق والمسئلة على اربعة اوجه ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر عند ابي
يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلوة بايماء فقضاها في الصحة
بقضيها بركوع وسجود وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقيدا فلو كبر للفائتة يكون زيادة على ذلك المقدار
وان تركها في ايام التشريق وهي مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعي رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب
الفوات واما انا نقول الجهر بالتكبير عرف الا في زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمي الجمار ويسقط بانقضاء ايام
النحر وكالجمعة وكان الصحة وصار كالصحيح اذا نسي صلوة فقضاها في المرض يقضيها بايماء وان قضاها
في ايام التشريق من العام القابل وحكى او يجمعه لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة فاما اذا
قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع ومن
الايام فكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله في شرح الجامع وذكر الشيخ
رحمه الله في شرح الجامع في هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا في
حق النوافل الا انه لم يرد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ما عليه لانه مثل ماله كلامه
وعندهما لم يكبر في النوافل احتياطا فظهر ذلك في حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما التكبير كما في
الاداء فان قيل انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع فينبغي ان لا يسقط الاصل مع

الندبة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية قلنا قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا لسقط الاصل
بسواء وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر ورد الخبر مختص بصفة الجهر فيسقط لسقوطه لعدم حصول
المقصود بالاصل بدون الوصف **قوله** ويتفرع عن هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب به الاداء عند عامة
مشايخنا وبنص مقصود عند اخرين في النذر بالاعتكاف وهي ان يقول لله علي ان اعتكف شهر رمضان او ان
اعتكف هذا الشهر مشيرا اليه باسمه العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي الاعتكاف بشهر متتابعا
بصوم مبتدا وعند الحسن بن زياد رحمه الله لا شيء عليه وهو اجري الروايتين عن ابي يوسف وزفر لان النذر اعتكافا
بصوم لا انه للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضائه في شهر اخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه يزيد
على ما التزمه فوجب ان يبطل وجه الظاهر على مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء
لا بالدليل الذي تعلق به الاصل والتفويت شيء مطلق عن الوقت اي لا يختص القضاء بوقت دون وقت
كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله علي ان اعتكف شهرا متتابعا الا انا قد ذكرنا ان التفويت
بمنزلة التنصيص ثابتا على الايجاب ولذلك يلزم الاعتكاف بصوم مقصود واما الفريق الثاني فانهم يقولون
الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك يضمن بالقضاء فلذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته
ايجاب الفصل لان تحمل الفصل احوط من ابطال الاصل فان لم يقض حتى جاء شهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز
عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة
صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة
فكذا هذا ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول
الاول او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا يتادى بصوم رمضان وهذا لان الصوم
وان كان شرطا ههنا لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها مما لا يلتزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر في
ايجابه فلا يتادى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمصنف وشمس الاسلام رحمه الله واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول
استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم من وجهين احدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان
ينبغي ان يبطل نذره اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف لان السبب الاول لا اثر له في ايجاب الصوم كما ذكرنا ولكن
ايجاب القضاء بالصوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل بالاتفاق بيننا فعرفنا انه وجب
اخر او جب الصوم والثاني انه لو كان واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه في
الرمضان الثاني كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء الاعتكاف
به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب به الاداء وفي قول الشيخ
انه قضى اعتكافه ولم يجز في شهر رمضان الاخر اشارة الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان
التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فهذا لم يفصل بينهما وقوله لكنا نقول استدراك قالوا انه
يجب بالتفويت ولهذا ذكر كلمة الحصر اي لا يجب الا بكذا وهذا اي هو النذر بالقياس على ما قلنا من
الصلوة والصوم لا بنص مقصود وهو التفويت وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم

كما لو [illegible]

وبعو النذر واذا ثبت هذا اي علم وجوب القضاء بصوم مقصود بالدليل الذي ذكر لم يمكن ترجيح اضافة
بوجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله الا يرى انه يجب بالفوات مرة استدلال على انه لا يمكن
لا يمكن ان يجعل فوات المنذور منزلة نذر ابتداء لانه لا يبقى منه كونه مختارا او لا اختيار في الفوات
فلا يكون الفوات منزلة نص مقصود ولما وجب في الفوات كما وجب في التفويت يضاف الى معنى يشملها
وهو السبب الاول وصورة الفوات في مسألة الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه
من الاعتكاف بان صار مبطونا ونحوه قوله لا يقال كان جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مقضيا
الى السبب الاول لكنت وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الا
ان مطلق الاعتكاف الواجب من غير نظر الى تقييده بوقت او عدم تقييده به او الاعتكاف الواجب الذي
مطلق عن الوقت يقتضي صوما للاعتكاف اي للنذر الذي يوجبه اثره ايجابه لان الصوم شرطه
وشرط الشيء تبع له وما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه سعاله وقيده بالواجب لان الاعتكاف
النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه شرط فيه الصوم ايضا لان الصوم
فيه كالطهارة في الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم ووجه الظاهر ان مبنى النفل
المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والواجب
لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج فثبت ان
الظاهر ما ذكرنا كذا في المبسوط غير انه امتنع وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف بعارض على شرف الوقت
وهو شرف الوقت وهو معنى قوله فانما جاء هذا النقصان اي عدم اقتضاء الاعتكاف صوما له اثر
في ايجابه بعارض شرف الوقت اي تقييد الاعتكاف واتصاله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم من
جهة العبد لشرفه او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه مضاف الى شهر شريف فكان
الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه
ادى سبعين فريضة فيما سواه فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة وما ثبت بشرف
الوقت وهو زيادة فضيلة حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت بعدما مات بفوات الوقت اصلا لانه
لا يتمكن من اكتسابه الا بادراك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحيوة والممات في هذه المدة فلا
يثبت به القدرة فسقط اي استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتسابه مثل التحرم كما في الصوم
والصلوة بعد خروج الوقت فبقي اي الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاق الاعتكاف اي باطلاق ما يوجب
الاعتكاف وهو النذر الا بوقت الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت ولما صار النذر بالاعتكاف
مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتاد في رمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقا
ابتداء لانه يريد بذلك صرف الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك فصار الحاصل ان الفريق الاول
جعلوا التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر الثابت بعد زوال العارض كالنذر المطلق
ولا يقال لما صار النذر الثابت كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ان لا يتادى في صوم

القضاء فيما اذا اعتكف ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متتابعا كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لا يتو
امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار
الصلة بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز ان يبقى اجرى الاعتكاف قوله
وكان هذا احوط الوجهين مثل الرجحان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء الجابر بسبب
اخر مقصود وزوال الحرج لانه لو اضيف الى سبب اخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء لفوات الاول
يوجب بالاداء وايجاب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى وكان من يقول الرجحان
ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعين الاعتكاف في الصوم ونعتقد ايجاب
الصوم بالموجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فان ايجاب القضاء احوطها لان فيه اسقاط النقصان وتعاد
الواجب الى اصله الكامل لان ايجاب تبع بوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب
التبع وقد يمكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذي مهدنا بالطريق الذي قلنا وبناء على ان
الزيادة التي ثبتت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت السقوط بزوال الوقت كما بينا في الصوم
والصلوة والنقصان وهو عدم وجوب الصوم به والرخصة الدافعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم
الوقت لا يحتمل السقوط والعود الى الكمال الاول لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من
النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني وفي بعض
النسخ والنقصان بالواو والنصب عطفا على السقوط ليس بمستقيم لان السقوط يرجع الى
الزيادة والنقصان يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيجعلان لضمير المتمكن في احتمل
فيختل الكلام ولان السقوط في قوله لا يحتمل السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع
الى الرخصة لو عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى
قوله ولو نذر المؤقتة كسجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات ابدا اي في العمر
لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيها فهو موقت وهذا على مذهب من قال الامر المطلق لا يوجب
الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا مذهب بعض القائلين بالفور لان اول اوقات الامكان
وان تعين عندهم للاداء الا ان الواجب بفوته لا يصير قضاء لان معنى هذا الامر افعل في الوقت الاول فان لم
تفعل ففي الثاني والثالث الى اخر العمر فيكون اداء لا قضاء فاما عند الباقين منهم اذا فات عن اول اوقات
الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمنة الامكان وقت مقدر كوقت الصلوة ولهذا من شرط منهم
الامر الجديد في القضاء اشترطه هنا كذا في الميزان وعين علي ما تبين من بعد يعني قبيل باب النهي
الناقص الكامل من الاداء وهو الذي يؤديه الانسان بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة الا انه
صلوة تؤدى على جهتها من الواجبات والسنن والاداب لما بينا ان الاداء مبني عن الاستقصاء
الرعاية وهنا ذلك ومنزلة الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
فاما فيما ليس الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها [illegible] المكتوبات والوتر [illegible]

الوقت

له والاول

صفة قصور عندنا لا لاضيع الزائد فادآ فيه قصور لعدم وصف المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة
بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة لما نطق به الحديث المشهور شاقط اي وجه زال الجهر صفة
كان في الصلوة بدليل وجوب السجود بتركه ولما كان من اداء منقسما اقساما ثلثة لانه اما ان كان الصلوة
كلها مع الجماعة او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اشار الى تولده من الشارع معلوم
في الجماعة اي الذي شرع معه واتمها معه سمي اداء محضا اي كاملا ليس فيه التغيير الافرين قوله والمسبوق
ببعض الصلوة اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركعة الاولى او اكثر مؤد في الحال لانه
يؤديها في الوقت لكنه منفرد في اداء ما سبق لانه لا اقتداء لم يحتسب فيما فرغ الامام من اداء فكان اي المسبوق بالجماعة
فيه مؤديا اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من جهة ان صفة
موجودة فيما اي البعض بخلاف المنفرد والثاني من ان كان منفردا فيما سبق حتى لزمته القراءة وسجود السهو
لو سها فيه لكنه مقتد فيه باعتبار التحريمة لانه ادركها مع الامام وهي شئ واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به
~~فكان الذي صلى بغير امام منفردا اي في الكل اداء تحت المسبوق منفردا في البعض بخلاف المنفرد والثاني~~
~~من ان كان منفردا فيما سبق حتى لزمته القراءة وسجود السهو لو سها فيه لكنه مقتد فيه باعتبار التحريمة لانه~~
~~ادركها مع الامام وهي شئ واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذي صلى بغير امام منفردا اي في الكل اداء~~
وتحريمة والمسبوق منفردا في البعض اداء لا تحريمة فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله ومن نام خلف
الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث اي صار محدثا وهو المسمى باللاحق اي الذي ادرك اول الصلوة
وفاته الباقي مؤد اي باعتبار بقاء الوقت اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام
بفراغه ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين وانما جعلنا فعله اداء يشبه
القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ثم من المعلوم
ان القضاء يقوم مقام الاداء فكان هو في حكم المقتدي دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سها
كالمقتدي ذكر في فعله في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة
فيما فاته مع الامام فكان اداء كاملا في البعض حقيقة وفي البعض حكما يوضح ما ذكرنا ما قال محمد رحمه الله في الزيادات
الجامع لو قال لعبده ان صليت الجمعة مع الامام فانت حر فصلى معه ركعة فاما
الاخرى فلا ان المسبوق منفرد لا امام له ولو افتتح مع الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث
لان النائم يقضي مثل ما انعقد له احرام الامام مقتديا به كذا ذكر الشيخ في جامعه فان قيل قد جعل صاحب
الشرع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا قلنا قد بينا ان استعمال
اجرى العبادات مكان الاخرى بطريق المجاز جائز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط
الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار في قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار حاله ومع ان
ما ورده الامام محمد بن اسماعيل في الصحيح وما فاتكم فاتموا اشارة الى كثير من اللطائف وسر الائمة
قوله الا ترى انهم اي المشايخ استدلوا على شبهه القضاء في الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت

لا يتغير بالاتفاق ثم سبقه الحدث اي قبل فراغ الامام ثم سبقه الحدث اي بعد الفراغ ضرورة تدخل في
الصورتين بعد فراغ الامام او نوى الاقامة اي في موضع الاقامة والوقت باق اذ لو لم يكن باقيا صلى
ركعتين وان تكلم بالحلال اي يصلي ركعتين باعتبار معنى القضاء ولو تكلم اي هذا المسافر اللاحق بعد
وجود المغير صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه
وعكس منه المسألة مسافر احدث فانتقل ماصل بنائي مصر فتوضا ثم علم ان امامه ما فاته توضأ وصلى
اربعا فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعد ما صار مقيما
في صلوة الامام مسافر انها الان استمر على حرمة الصلوة يمنعه من مباشرة العمل الذي الاقامة
ترك السفر وحرمة الصلوة لا يمنعه من ذلك فاذا تكلم فقد ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه
على عزم السفر فصار مسافرا كذا في المبسوط بعد اي بعد وجود المغير لو تكلم اي هذا الرجل المسبوق
فالحاصل ان المسبوق يصلي اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام او لم يفرغ تكلم او لم يتكلم لان
وكذا اللاحق اذا تكلم او لم يفرغ امامه واما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق فانه يصلي ركعتين
وقال زفر رحمه الله يصلي اربعا لانه اما ان يعتبر اللاحق بالمسبوق نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدي نظرا
الى الاقتداء حكما والحكم في صلوتهما انها تتغير بالمغير وكذا اللاحق ولنا ان اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد
لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض شيئا فاته مع الامام وجعل كانه خلف
الامام في الحكم لان العزيمة في حقه ان يؤدي مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز له الاداء بعد
فراغ الامام فاته الاداء بعذر وجعل اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء
لان معناه ان يؤدي شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت
فلا يؤثر في فعله نية الاقامة وهذا لان المغير لم يتصل باصل الاداء انما اتصل بالقضاء
وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد فيما سبق عليه في الحال وكذا الذي خلف الامام حقيقة لانه مؤد
في الحال فيجوز ان تعمل نية الاقامة في تغيير صلوته وصلوته محتملة للتغيير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز
ان تكون صلوته على خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء فجاز في البقاء ولانه منفرد فيما سبق
واثر التغيير يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا في مبسوط الشيخ فان قيل نية الامام الاقامة تغير لخروجه
عن حرمة الصلوة واما المقتدي فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة قلنا المقتدي تبع فيجعل
كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في مبسوط شمس الائمة قوله واصل ذلك استدل
اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال واصل ذلك اي اصل ما ادعينا من شبه القضاء في فعل اللاحق
ان هذا اي اللاحق وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام من قول زفر رحمه الله فانه جعل
مؤتما خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤتم خلف الامام سواء كما بينا فصار اي اللاحق قاضيا
لما انعقد له احرام الامام بمثله الباء تتعلق بقاضيا والضمير عائد الى ما وفي هذه العبارة نوع تسامح لانه لا
يقضي ما انعقد له احرام الامام وانما يقضي ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة له والمشاركة معه

قوله فصار قاضيا الخ
يعني صار اللاحق قاضيا لما
انعقد له احرامه بمثله والباء
متعلق بالقضاء والضمير راجع
الى كلمة ما واضافة الاحرام
الى الامام لامن الالتباس كذا
قوله يعني يكون الكلام سابقا ان
في المهر صحيحا وهو ان يقع نظاما
المهر بما ذكرنا وبيانه كمال
٢٠ فقه والعلم

في الفعل الذي فاته بفراغ الامام الا ان القضاء لغة والمشاركة للامام تحقق بدون فعل الامام فجعل فعل الامام
اصلا فلم يتغير الاصل اي ما دام الاصل وهو الاداء لا يبطل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الامام
والخلف الابطال الاصل فتقدم ههنا بيان الاصل ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا
لم يفرغ الامام حتى وجد المغير صلوة المقتدي تمت صلوته لعدم المانع المغير من العمل القبول الاصل
التغير لا بوجوده من كل وجه فاعتراض المغير بعد فسخ [قوله] بخلاف المسبوق متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله
فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء واما قال القضاء ليدل بنويهم ان مسئلة المسبوق تخالف مسئلة الكل الا ان
ظاهر الكلام يقتضي ذلك لانه لو قال القضاء يدل على ان مسئلة الكل هو ان مسئلة المسبوق وان الحكم
مسئلة اللاحق فعلى هذا الترتيب بخلاف بالواو لا الاستقام المعنى لم استقام بدونها وكما وعطفا على مسئلة
من حيث المعنى التقدير بخلاف ما اذا تكلم او بخلاف المسبوق اذا [قوله] واما القضاء فنوعان اي القضاء الخالص
نوعان فاما الذي شابه معنى الاداء فتقدم اخره معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول
نوعان يدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول
ثم تقسيم النظر لا يخلو عن عدم خلوص لا يضر بالتقسيم الا ترى ان اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف
بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا
وتقدير الكلام اما القضاء فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى اخره
وانما اختصر اعتمادا على ما ذكر في اول الباب [قوله] مثل الفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم
عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني من يجانبه ما الفدية والفداء البدل الذي يتخلص عن مكروه
توجه اليه [قوله] ومثل ثواب النفقة اي الانفاق في الحج احجاج الميت واعلم ان الاحجاج عن الغير جائز ولكن في
الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات
فاما صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخ
وانها دائمة الى الموت ولانها فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن
وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا حج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان باب
التطوع على التوسع ثم المتأخرون من اصحابنا رحمهم الله اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة
ويسقط الواجب عن الامر فاما الحج فيقع عن المامور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية لا تجري النيابة
في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط عن الامر الحج اما لان الانفاق
سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع او لان الواجب عليه انفاق المال في طريق الحج واداء الحج
فاذا عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه
الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفقه
يشتغل له الامر يشترط اهليته كاهلية النائب في الزكوة ولانا لا نسلم ان النيابة في الافعال
وقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المامور فرض الحج بهذه الافعال لا انا نقول فرض الحج لا يتأدى

بنية الفرض وبمطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو
اختيار شمس الائمة رحمه الله في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظاهر الاخبار في هذا الباب يشهد بذلك فانه قال
للسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقالت رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افاحج عنه فقال نعم وحديث
الخثعمية في هذا الباب مشهور على ما سنذكر فنقول ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا تشترط نيته
الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه بعد ما امره ان الواجب عليه بفعل الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله سقط
عنه الفرض وان انفق في الطريق ولم يحج لا يسقط عنه ثبت ان النيابة في الفعل واذا ثبت هذا قلنا قوله ثواب النفقة اي احجاج الغير
الصحيح على المذهب الاول واعطاء الحج على المذهب الثاني لان الفعل يقع هو ثم الفعل والاعطاء ثم على هذا المذهب سال ان الفعل
والنفقة غير معقولة مع كونها معقولة ظاهرا لانا لا نجعل فعل نفسه مثل الفعل نفسه في قضاء الصلوة
او الصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الاول واما فعل الغير فلا يحصل به المشقة
لم نكتف بكونه مثلا للفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجز ان يقضي الابن صلوة ابيه ولا
صيامه بعد موته ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في المنذورات المتعينة
[قوله] لا صورة ولا معنى اما عدمها صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء
الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الفقير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا اي رايا
لا يا لا نعقل المماثلة لطف وزعامة ادب ليس ذلك في قوله فيما بعد وكذا ليس من افعال الحج نفقة الاحجاج
مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق وانما جاء التقرير قد من قبل انه قد يتخيل بين الفدية والصوم مماثلة لما
صرف طعام يوم الى مسكين فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكأنه لم يوصل الى نفسه حظها من
الطعام يوما وهذا معنى الصوم ولم تعقل المماثلة بوجه عن احد بالانفاق وافعال الحج فكان الشيخ نظر الى
ذلك المعنى فنفاه بالطف عبارة وقوله ولكنا استدركنا من حيث المعنى يعني لما لم يكن الفدية مثلا معقولا
للصوم وكذا الانفاق للحج لا يجوز اثباته بالراي لكنا جوزناه اي المذكور وهو الفدية بالنص قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام مسكين نصف صاع من
بر او صاع من غيره عندنا وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم
في الافطار والفدية وقرأ ابن عباس رضي الله عنه يطوقونه ويتطوقونه اي يكلفونه على جهد منهم وعسر وهم
الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه غير منسوخ ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه
اي يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا في الكشاف وذكر في التيسير وفي قراءة ابن عباس رضي الله عنه وعلى
الذين يطوقونه اي يكلفونه فلا يطيقونه وفي قراءة حفصة رضي الله عنها وعلى الذين لا يطيقونه ونقل من الشيخ العالي
هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت مجمع عليه [قوله] وهذا مختصر اي قوله وعلى الذين يطيقونه او وهذا
النص مختصر اي محذوف عنه حرف لا كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا بالاجماع اي باجماع القائلين بانه غير منسوخ
او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني من عندنا مجمع عليه وهو مستند الى الكتاب ولا استناد منه بدون حرف لا
فيكون محذوفا لا محالة فيكون النص مختصرا ضرورة ويمكن ان يحمل على ظاهره اي هذا النص مختص بالاجماع اما عند من جعله

غير منسوخ فلما ذكرنا وانما عدّه من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى الذين يطيقونه الصوم فلا يصوم من
فعليهم فدية ولما ثبت ان الله مختص لا يمكن العمل بظاهره وجعلنا ما ذكرنا لقراءة ابن عباس رضي الله عنهما
وثبت اي قيام الانفاق مقام الافعال في الحج بحديث الخثعمية وهي امرأة من خثعم من الصحابيات والحديث
مذكور في الكتاب وروي عن ابن عباس رضه ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج
ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه قال نعم وقال رجل ان اختي نذرت ان تحج وانها ماتت
فقال عم لو كان عليها دين اكنت قاضيه قال نعم قال فاقض دين الله فهو احق بالقضاء كذا في المصابيح لا يستمسك على الراحلة
اي لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها والثبات عليها أفأحج عنه بفتح الهمزة اي يكفيني عما وجب في ذمته ان احج
عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اي احرم عنه بنفسي وأؤدي الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا
الوجه لا دلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسألة الا
ان ثبت ان ابنها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي بعض النسخ أأحج بضم الهمزة وكسر الحاء اي آمر احدا ان
يحج عنه وعلى هذا الوجه يصح التمسك أرأيت اي اخبرني كان هذا اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب
لم يحوروا الظاهر القولون لكل من يرونه ارأيت صار كذا اي اخبرني عنها اما كان يفصل منك في عامة الكتب من المشروعية
لكان يقبل بدون كلمة ما وهو المذكور في الصحيح لكن نعم لا يستقيم جوابا للمذكور ههنا لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او
اثباتا فصح تقدير المذكور ههنا نعم اي يقبل بتقدير المعنى بالجواب بلى لانه لنقض ما بعد النفي لكنه يستقيم جوابا للمذكور في
عامة الكتب نقلا عن الصحيح وروايته الاسرار في حديث الخثعمية أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان
يجزئ فالتقدير فدين الله احق ومعنى قوله احق اي اقبل لانه اكرم الاكرمين فهو بكرمه واجود بان يقبل
يقبل منه حالة العجز بفعل الغير او الانفاق الذي لا يقدر الا عليه من المصنف ويروى في رواية المشهور الله احق
بقبول فعل معناه فدين الله اولى بالقضاء ويروى في رواية المصابيح وفي بعض النسخ تضيفيه بالياء وذلك يطرق
الاشباع لكسرة الثاء وهو جائز في لغة حمير قال شاعرهم يا ام عمرو ام زلزلته معها بالكبر النية لتلك اذ حبت
كما بدرته الكلية كذا في الجامع العادة قيل وفي حديث الخثعمية دليل على ان ابنها كان امرها بالحج حيث قال عليه
السلام قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير وانما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا
كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب الدين اذا امتنع من القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر من
رب الدين بالخيار في القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بامره والظاهر انه عم قاس على العادة
الكثيرة من الناس انهم يقبلون ديونهم من اي وجه يصل اليهم من المديون او غيره يتوسعا وعرفا نظرا منهم الى حصول
المقصود وهذا ابدا يدل على الامر وهم قوله ولهذا قلنا متصل في الفصل الاستدراك يعني قوله وكذا جوزنا الى آخره
تعرف الثاني فيما لا يدركه قلنا ان ما لا يدرك مثله لم يرد فيه نص يسقط لان ايجاب المثل متوقف على دراك العقل
الجابر بالسبب الاول الدال على الشيء فاذا لم يوجد واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط كترك الاعتدال في اركان
الصلوة لا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا وقوله تغير احتراز
عن نقصان الركن لنفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة في اركانها يحتمل ذلك قوله ولهذا اي ولما ذكرنا

ما لا يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله اذا ادّى خمسة زيوفا في الزكوة مكان خمسة
جياد يجوز اي يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الآية ولان ضمان الفائت
الجودة لان المؤدى فيه صحيح ولزم حتى لا يملك احد منا الفسخ لتصير زكوة صحته ولما تلف الوصف الفائت
فيه الفوات منفردا بشيء مثل صورة ولا معنى الا ان لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط اصلا الا ان
يرى انه لو ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لا يصح الا عن اربعة عندنا خلافا لزفر رحمه الله وكذا الزكوة في
الابريق فضة وزنه مائتان وقيمته لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول الحيث فيه الزكوة ليسقط اعتبار
الجودة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولا معنى لقول من قال يسقط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا
بين العبد وربه ولانا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين او الاحرار فانهم استقرضهم وملكهم
والربوا يجري بين المولى ومكاتبه الا ترى الى ما روي عن النبي عليه السلام انه حرم يوم خيبر الا انه عم نهى
عن الربوا بالتقابل بشكر واحتياط محمد رحمه الله في مثل هذا الباب اي باب العبادات فقال عليه ان يؤدي فضل ما بينهما رحمه الله
ان الجودة متقومة من وجه فانها تتقوم في المغصوب وفي تصرف المريض حتى لو حابى بها بان باع قلبا وزنه
عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم يسلم المحاباة للمشتري وكذا في تصرف الوصي حتى لو باع درهما جيدا من مال اليتيم
بدرهم رديء لا يجوز وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى الا ترى ان الاحتياط به اصلا ومن يجوز
الى زيادة اعتبر ما ضاع من حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صبيا من الحرم بامرهم تم تعين بعد زيادة ثم هلك لزمه
الزيادة احتياطا فهذا اولى كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح
الجامع ان الجودة انما سقطت في حكم الربوا في حق العاقدين لتحقق التماثل التي هي شرط جواز البيع فاما
في حق غير العاقد كالوارث والصغير فالعدم الحاجة اليه لانه لا يؤدي الى الربوا ثم اعتبار الجودة في حق
الفقير يؤدي الى الربوا من وجه دون وجه فمن حيث ان الفقير ما يأخذ من الغني لا يملك منه مقدار
قدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى تصير مملكا اياه صاحب المال بما اخذ حصله لا يؤدي الى
الربوا من حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصر ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك
والحق يجري الحقيقة يتحقق فيه الربوا لانه يصير مملوكا الواجب منه بما اخذ من صاحب المال فاذا تردد بين
الامرين قلنا متى كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقراء فانها تعتبر كما ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف
لا يجوز ومتى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا يعتبر كما سلمنا فانه لو اعتبر لا يسلم الدراهم الزايد
قوله ولهذا اي ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان من يجاور الحرام انتقض بان قيل كيف يستقيم هذا
وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك الرمي قلنا ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه
نقصان يمكن في النسك بترك الرمي كسجود السهو في الصلوة وجبت جبرا للنقصان لا قضاء لما فاته الى آخره
لجبت ايضا اذا زاد على الصلوة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور القضاء كما مر اولا ذكر الشيخ ان الا عدم محل
للرأي فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفدية في الصلوة نقض لذلك فقال بان قيل اذا نسيان
الفدية عند القياس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجب ذلك فيما شابه الصوم ممن تحير

معنى يعقل في تو لها بلا نص جاز ان يعقل العدليه اي وجبتم قياسا حال كونها غير منصوص عليها قلنا نحن لا نعدي ذلك
الحكم بالقياس ولا نوجبه حتما لكنا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية في الصوم باعتبار معنى معقول وان كان
لا نقف عليه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا
لادائهما بالمال لكن لم [illegible] لا نهما عبادة لانهما تكرها لتعظيم الله تعالى والصوم عند العجز انفذ من الصلوة
بالتدارك اولى فيحتمل ان يكون معقولا وما الذكرناه [illegible] العمل [illegible] الاعمال
بها ولما الاحتمال الثاني انه يكن وجوب الفدية في الصوم [illegible] ولا [illegible] بها ان لا يكون
[illegible] ماحيا للسيئات فتبين ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا
لم نحكم بالجواز الفدية في الصلوة مثل حكمنا بالجواز في الصوم لانا حكمنا بالجواز في الصوم قطعا لكونه منصوصا
عليه [illegible] ثم التنزل الى الجواز في الصلوة [illegible] قال في الزيادات في هذا اي في فداء
الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال يجزيه ان شاء الله في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات
وعليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في
الاحكام الثابتة بالقياس ولانا لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه
بالدلالة وان كان بمعقول المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان
كان غير معقول المعنى حتى لم يكن القياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم
معلوما ظاهرا كان او [illegible] حكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم
في ايجاب الكفارة الكبرى [illegible] المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته
بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة
او صاع من غير بادو كان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم
ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وقد
لزم على الشيخ مسئلة اخرى تتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا قياسا
وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر
او غيره او كان غنيا ولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في
الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبت قربة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم
من شعائر الله وقوله عم ضحوا او غير ذلك احتمل ان يكون التصدق اصلا في باب التضحية لانه هو
المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة
وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب في ذلك يحصل به الا ان الشرع نقل القربة من تمليك عينها او قيمتها
الى الاراقة في ايام النحر لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره
الاكل قبل الصلوة لتكون اول ما يتناول من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف
بالطيب غير الخبيث ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل والنبي صلى الله عليه وسلم

في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم ولهذا حرم على النبي عم وعلى من النحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم
حاجته فلا يليق بالكريم المطلق لغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين
الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحم طيبا فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء
الغني والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق ولم نعتبر هذا الوهم
[illegible] التصدق مع معارضة المنصوص المتيقن وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب
العمل بالموهوم وهو التصدق مع الاحتمال اي احتمال ان يكون معتبرا احتياطا ايضا يعني كما قلنا في وجوب
الفدية في الصلوة احتياطا وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا لها قوله
وهو اي نقل التضحية بنقصان في المالية لو قال في البيع معترض بين المثل او الانم كشف عن ايرادها فنقول اذا
وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابي يوسف رحمه الله وفي قول محمد رحمه الله له ان يرجع
فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابي يوسف في رحمه قول محمد رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين
والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع كما في سائر النقصانات وهذا لان القربة تتعين اتلافا بل بالاراقة بدليل
انها ادَّيت به القربة لا يجوز ان يبقى ملكه والعين باق على ملكه يأكله ويطعم وتنهبه ويورث عنه
ويبيعه فيجوز ان يتصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها التصدق مع
قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة بالاتلاف لا يبقى الحكم فيما وراء الدم على ما [illegible] الاضحية والرجوع
يعتبر حكم الاراقة لان القابة لا يعمل في البيع ونحوه وهب شاة فضحى احدهما والاخر لم رجع في الاخرى او في
شاة اهديت وباع جلدها فيرجع الواهب فيما بقي ولا يبطل البيع ووجه قول ابي يوسف رحمه الله ان القربة كما تتادى بالدم
بالاجزاء ان بدليل ان سلامتها معتبرة بجواز ابتدا وبعد الذبح لو باع شيئا منها يتصدق بثمنه لمكان انه بقي قربة
يتعين صرفه الى جهته لا يبطل حق الله تعالى ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقي على حكم سائر الاغنام فثبت
القربة باراقة الدم وباعطاء حق التمول عن الباقي فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تتادى به واذا كان كذلك لم
يصح الرجوع لانه يبطل ما ادى من القربة بالعين كما ترى انه يصير بعد الرجوع مما لا يتمول كسائر الاموال
كذا في الاسرار والمختلف عند سقوط التمول نقصان فيه لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه لم القربة
ثم الغرض من ايراد هذه المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصدق والنقل الى التضحية حاصل ايضا من حيث
ان التصدق تنقيص المال بايصال منفعة الى الفقير والتضحية تنقيص المال بالاراقة او لسقوط حق التمول
عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة قال المصنف رحمه الله في شرح التقويم ان الله تعالى نقل القربة من التمليك
الى الاراقة فتثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى اقام الاراقة مقام التمليك وفيه شبهة المماثلة فان
محمدا رحمه الله قال القربة لا يتم الا بالتمليك حتى لو وهب شاة فضحى الموهوب له لا ينقطع حق الواهب قبل التمليك فدل
ان القربة لا تتم الا بالتمليك فاذا كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهبت وقت التضحية وجب التمليك
بالشاة او القيمة لانه مثل من حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الاخر وقوله الا انه احتمل جواب
سؤال وهو ان يقال لما ثبت اصالة التصدق في التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي

الخرج عن العهدة بالتصدق في ايام النحر ايضا لكن وجبت عليه الجمعة لو صلى الظهر بمنزلة الخرج
عن العهدة واذا كان مامورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاعاب وقال يحتمل ان يكون الاراقة الدم
اصلا في غير اعتبار معنى التصدق وبني احتمال النص في هذه الايام فلا يعتبر الموهوم في مقابلة
ما لو صلى الظهر فان اضا انها ثبت بالنص ايضا كوجوب الجمعة يجوز ان يقابل الجمعة قوله والدليل
على انه اي وجوب التصدق كان بهذا الطريق وهو احتمال كونه اصلا في التضحية لا انه مثل للاضحية
غير معتبر لكا لفدية للصوم انه اذا جاء العام القابل في ايام النحر لم ينتقل الحكم الى الاضحية الخ
ان هذا وقت يقدر فيه على مثل الاصل اي على مثل اصل الواجب وهو الاراقة اذ الاراقة للاراقة مثل
من كل وجه ومعناه على المثل الاصلي يجب ان يبطل الخلف وهو وجوب التصدق كما في الفدية
يعني اذا وجبت الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل
الاصلي في الباب الا انه اي التصدق لما ثبت اصلا من الوجه الذي بينا وهو ان الاصل في القرب
المالية التصدق وقع الحكم به اي حكم الشرع بوجوبه فلا يبطل بالشك ايضا وهو ان التصدق لو كان اصلا
بالقدرة على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا يبطل بالقدرة على الاصل كما في الفدية وقد جاز كونه اصلا محكوما به
فلا يبطل هذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها في ايام النحر احتمال كون التصدق اصلا واليه
اشار بقوله ايضا وذكر في شرح التقويم انه اذا عاد وقت الاضحية انما لا يسقط التصدق لانه مثل الملحق
في هذا الباب على معنى انه كان اصلا انتقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها
كما ان المثل في حقوق العباد اذا فات ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما لم يعد الثابت دل انه
مثل اصلي وبعض اصحابنا قالوا انما لا تعود الاضحية لان المثل وجب وتاكد بايجاب الله تعالى فلا يسقط
بالقدرة على الغائب كما في المثليات اذا انقطعت عن ايدي الناس وقضى القاضي بالقيمة ثم عاد المثل
لا يعود حقه اليه كذا هذا وقد وقع لفظ الا ان في هذه المسئلة في ثلثة مواضع كلها بمعنى لكن فالاول
استدراك من قوله لاحتمال ان يكون التصدق اصلا وفي هذا الاستدراك تحقيق لذلك الاحتمال والثاني
استدراك عما يلزم هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل يعارض يلزم ان
يجوز التصدق في ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفي هذا الاستدراك مع ذلك
والثالث استدراك من قوله وجب العمل به مع الاحتمال ولا يجوز ان يكون استدراكا من قوله لم يجب ان
يبطل وقوله على ما نبين اراد به في شرح المبسوط لانه هذا الكتاب او هو تبيين لما اي ظهر وقوله فصل
هذا اي الذي متصل بقوله تقارير الاصل في التضحية على سبيل الاعادة لطول والله اعلم قوله واما القضاء الذي
الاداء الى اخره رجل ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام في الركوع
لكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا الاشتغال بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كلا نعت ... فان
خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام راسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب
ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركب سنة فالحد الاشتغال ...

سنة وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها قد فاتت عن موضعها وهو القيام وهو محل ... مثل
من عليه قنوت في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الامام والسورة
لا ياتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي الوتر فاته القنوت في الركوع
لم فانه لا يقنت في الركوع والدليل عليه ان الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع وجه ظاهر الرواية ان التكبيرات
شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع محسوب منها حين اتى بها
وهو امام او مسبوق فيسجد للسهو ... لان الركوع ... لانه واجب وقد ... محمد ... اذا
كان من جنسها ما شرع في حالة الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون ... المحض فيهم لا تجعل فيه
واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء لا قضاء وكان هذا احتياطا لا تعليلا ...
كابقاء ... في الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما اشبه بالقيام بوجه
بخلاف الامام اذا سهى عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يجعل
... عن حقيقته بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره قوله لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة وحكما اما حقيقة
فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الاسفل اذ المضاد والمفارقة عنه وهو القعود
انما يثبت بفوات الاستواء في النصف الاسفل لا باستواء النصف الاعلى موجود فيه لكن فيه نقصان لما فيه
من الانحناء وذلك لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كما ذكره الامام ... واما حكما فلان من
ادرك الامام في الركوع ويشارك فيه يصير مدركا لتلك الركعة وقالوا من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها
وهذا الحكم اي وجوب التكبير ... لانه عبادة فيحتاط في اثباتها ... قوله الاداء
الا ترى تفسير وتأكيد لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر لتوضيح ...
والسنة اي تكبيرة الركوع في حالة محض القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوي قالوا وهذا اصح
روي عنه يكبر ثم يهوي لانه يخلو حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول ويؤيده حديث ... رضي الله عنه انه
كان يكبر وهو يهوي ولما روي انه كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير يكبر مع
الانحطاط اذا قرأ الفاتحة في الاوليين ولم يزد عليها قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة وان قرأ
في الاوليين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعدها في الاخريين قال عيسى بن ابان الجواب على العكس
ترك الفاتحة يقضيها في الاخريين وان ترك السورة لا يقضيها لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة
غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم وطعن على محمد في الجامع الصغير وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهم الله
انه يقضيهما اما السورة فلما ذكروا واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابي يوسف انه لا يقضي واحدا منهما
اما الفاتحة فلما ذكروا واما السورة فلانها سنة في الاوليين وما كانت سنة في وقته كان بدعة في غير
وقته فلا يقضي وجه الظاهر ما ذكر قوله وكذلك السورة يعني كما ان تكبيرات العيد تقضى في الركوع باعتبار
شبهه بالاداء فكذلك السورة اذا فاتت عن الاوليين تؤتى بها في الاخريين لشبهة الاداء وان كان قضاء
ظاهرا وذلك لان موضع القراءة جملة الصلوة لقوله لا صلوة الا بقراءة ولقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن

وانه الحكم القراءة في الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روي
عن علي رضه القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اي تنوب عن القراءة فيهما كما تعالى لسان الوزير لسان
الامير وقد تعين الشفع الاول لقراءة السورة ايضا بما روي عن جابر وابي قتادة رضه ان رسول الله عم كان
يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب كذا
في مبسوط الشيخ ثم بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا لان القيام في الاخريين مثل القيام في الاوليين في كونه
ركن الصلوة والدليل المعين غير قطعي من هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب اداؤها اعتبارا لهذه
الشبهة وان كان في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد وما ذكرنا مؤيد بما روي عن عمر رضه انه ترك القراءة
في ركعة من صلوة المغرب فقضاها في الثالثة جهرا وعثمان رضه ترك قراءة السورة في الاوليين من صلوة
العشاء فقضاها في الاخريين جهرا كذا في المبسوط ويلزم على ما ذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التي هي دون
الفاتحة في الوجوب مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبهة الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي
اكد في الوجوب من السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الاخريين نفلا كان اولى فقوله وهذا
جواب عنه اي ولكون قضاء السورة لشبهة الاداء لا لمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة في الاوليين
سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء اما من حيث القضاء فلانه
لم يشرع له قراءتها في الاخريين نفلا ابتداء احتماله ليصرفه الى ما عليه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب
كما رواه الحسن عن ابي حنيفة رح او على سبيل الاحتياط اذ … لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تغييرا للمشروع وذلك ليس
الى العبد اليه اشار شمس الائمة رح وحاصله ان قراءة الفاتحة في الاخريين ليست بنفل مطلق بل فيه جهة
الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه واما من حيث الاداء فلان الفاتحة
شرعت في الاخريين اداء ان قرأها مرة واحدة وتقع عن الواجب او المسنون الذي فيه جهة
الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع
فلذلك يسقط ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع الاول لم يكن تكرارا معنى لانا نقول بقي صورة
ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان النقل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء
وقوله والسورة لم تجب قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعني لا نم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت
باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة
لانها الملحقة بالقراءة فكان تقديم السورة اولى وقال بعضهم يخير وهو الاشبه وابعد من التغيير كذا
ذكر المصنف في شرح المبسوط قوله على هذا الوجه اي على الاداء والقضاء منقسما كل واحد على
انقسام ثلثة كما في حقوق الله تع اما الاداء الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي
ورد عليه الغصب والبيع واداء الدين اي على الوصف الذي وجب ثم عد اداء الدين من هذا القسم
وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان للمتبرع الصرف

والتسليم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالا ببدل الصرف والسلم قبل القبض
وانه حرام وكذا الحكم عين الحق غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه
لم يجبر عليه لانه كان المستبدل وانه موقوف على التراضي فعرفنا انه عين الواجب حكما الا ترى ان القضاء يسمى على
الاداء وعلى الصورة وذلك مستنفد الكلية وفي منتابته انتفاء القضاء يؤدي الى ان تسليم العين لا يكون اداء
ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع نعم ان تسليم العين يقيم حكم تسليم الدين فكان من قبيل
الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه بصفته كاملة قوله … مشغولا بالجناية
بان جنى المغصوب في يد الغاصب او المبيع في يد البائع جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان استهلك
في يده مال انسان يتعلق الضمان برقبته او ما اشبه ذلك اي الجناية والدين بان رده مريضا او محموما
او رد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالحبل ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول
اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب
وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم البائع
العبد المبيع مشغولا بالدين ثم بيع في ذلك الدين رجع بكل الثمن بلا خلاف ولو سلم مشغولا بالجناية فهلك
في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رح وعندهما يرجع بنقصان العيب بان يقوم حلال الدم
وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه
رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه لما ان كونه مباح
الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع
تمام القبض وكونه عيبا لا شك فيه لان العبد الذي حل دمه او طرفه لا يشترى بما اذا لم يكن كذلك وكذا
المعين اشد من المرض وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة في كونه استحقاقا فوق العيب فقالا انه ليس باستحقاق
لان تلف المالية التي ورد البيع عليها لم تكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا
بالمالية لان المال لا يستحق عقوبة كالبهائم وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذي يتوقف
وجوب العقوبة عليه يوضحه ان المشتري اذا اشترى عبدا وولي القصاص يصح البيع ويملكه المشتري
ولو كان حقه ما اشتري لما صح كحق المرتهن وهو مثل البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق
به النفس وانما يملك ببيع المالية ومحل الدم لا تفوت المالية والبيع مستحقة وانما تلفت المالية بالاستيفاء
فعل انشاء المتولي باختيار بعد ما دخل المبيع في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء
فلا يستند الى التسليم وكان هذا بمنزلة ما لو سلم زانيا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن
لاقتصار الفوات على زمان الجلد كذا هذا بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان
المستحق هناك هو الذي يتناوله البيع وهو المالية فيستند قبض المشتري من الاصل وبخلاف ما اذا
غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة
لانه رد على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت قبل الغصب فكان …

بهذا الرد مردودا على سقوط حكم هذا السبب الطارئ عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم لزوم المستحق عليه الزكي
من عن عهدة الضمان بتسليم محله فاما الشاة التي بحكم الشرع القديم مع السرقة والقصاص لانه عيب فعلى الاستيفاء
بالاجماع والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالاستحقاق بعد التمام وذلك بالمرات والعوارت
كان بسبب بعد القبض بالاستحقاق القبض بان قيل يشكل على هذا الفرق اذا ردت المغصوبة حاملا فهلكت
بالولادة حيث يرجع بالنقصان لا بالقيمة كما لو سلم المبيع حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان
لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرق بين الغصب والبيع في الحمل وفرقتم بينهما في الجناية قلنا لان الاصل ان الحمل في
العلامة والهلاك يضاف الى الالم الطلق الذي هو حادث وليس يضاف الى العلوق الذي كان في يد الغاصب
ثم يبطل حكم الرد كما لو حمت الجارية عند الغاصب ثم ردها وماتت لم يضمن الغاصب الا النقصان
بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب لما كان لضعف الطبيعة عن دفع اثار الحمى
المترادفة وذلك حصل بالحمى الذي كان عند الغاصب وان ذلك عن موجب لما كان بعده والحمى
وابو حنيفة رحمه الله يقول لو زالت يد المشتري عن المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة على البائع يرجع بالثمن كما لو
استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينتقض قبض
المشتري من الاصل فكانه لم يقبض وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه وبسبب القصاص
مستحق في حق من عليه الا ان يتبين من له الحق عفوا امتنانا والسرقة وان كان يرد على المالية ولكن استحقاقها
ثبت بسبب القتل والقتل متلف للمالية في هذا المحل ولم يبق محله العلم وعلم العلم تمام مقام العلم
في الحكم لهذا الوصف المستحق كالمالية ولانه استقر بقاء المالية في هذا المحل لكن يعين من حيث
الشفقة وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند البائع فجعل ذلك عند استحقاق المالية لان ما لا بد منه عن المشتري
يجعل تكاملا بهو ان استحقاق النفس في حكم الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك واذا مات في يد
المشتري لم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا كان الهلاك على المشتري واذا قيل تقدم الاستحقاق
لا يعدل لنظيره استحقاق مع حكم الاستيفاء دون غيره كالذي تزوج لى زوجته وملك من له القصاص
في نفس من عليه القصاص لا يظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقر لها
واذا قتل من عليه القصاص خطأ كانت الدية لورثته دون من له القصاص وهذا بخلاف الزنا فان
بزنا العبد لا يصير نفسه مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مؤلم واستيفاء ذلك لا ينافي المالية في المحل الا ان التلف
حصل بخرق الجلاد او لضعف المجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه واذا اشترى عبدا يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين
عن ابي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لا
يرجع لان حل الدم من وجه كالاستحقاق ومن وجه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فلشبهه بالاستحقاق
قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند العلم بشيء لانه انما جعل كالاستحقاق
لرفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به واما الحامل فهنا كالسبب الذي كان عند البائع لم يوجب
انفصال الولد وانما هو ثمرة الآلام من الغالب عند الولادة السلام هي مثل الزاني اذا جلد وليس هذا كالغصب

لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وهو ان يرد المغصوب كما غصبه ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وههنا
الواجب على البائع تسليم المبيع كما اوجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان يهلك بسبب كان عند البائع مستحقا
ينتقض قبض المشتري فيه وان لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشتري فيه والله اعلم كذا في المبسوط
والاسرار واذا عرفت ما ذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المسألتين وان الخلاف المذكور مختص في
البيع بعذر الجناية وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قال يستحق التسليم عنده وعندهما يعد التسليم
كاملا والتسليم ينتقل في العقد الى الغصب ولنا نشتغل في الرد انه ينتقض بسابقة الاخذ ولهذا
قال الشيخ في مسألة الغصب ترده مشغولا وفي مسألة البيع او سلم المبيع فعلم باسم التسليم
ان الخلاف في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقال ينتقض الرد او التسليم وهذا لو قيل كامل
كره قوله اذا ملا في ذلك الوجه اشارة الى ان مسألة الدين خارجة من الخلاف ايضا لان الهلاك لما تحقق
في الجناية في الدين وانما يتحقق فيه البيع بحيث قيل هلكه ولم يقل وقد علم ان مسألة الدين على الاتفاق
وقوله التسليم كاملا اي تام الارادة انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه اذا كامل اذ العيب يمنع كمال
في الاداء كما ذكرنا قوله واداء الزيوف هو جمع زيف اي مردود يقال زافت عليه دراهمه اي صارت مردودة
عليه لغش فيها درهم زيف وزائف ودراهم زيوف وزيّف وهو دون النبهرج في الرداءة لان الزيف ما يرده
بيت المال ولكنه يروج فيما بين التجار والنبهرج ما يرده التجار وربما يتسامح فيه بعضهم واذا وجب
على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فاستهلكها فهو اداء قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف
من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها في السلم والصرف يجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل
ولكنه قاصر لفوات الوصف وهو الجودة ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة حالة
القبض كان له ان ينقض الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم يشترط
مجلس العقد واذا استهلكه عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ومحمد فلا يرجع بشيء على المديون
وقال ابو يوسف رحمه الله عليه ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد لان استيفاء الحق قد حصل
بالزيوف لانها من جنس حقه مساويا له قدرا وانما فات حقه في الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن
تداركها الا بنقض اداء الاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضمان القابض حقا له ممتنع اذ الانسان لا يضمن
لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض وحقا للغير ولا مطالب له ممتنع ايضا فاذا
تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القياس واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يرد مثل ما قبض
ليحيي حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة
بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الا انه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتاديه الى الربوا
فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشيء بحكم عينه وانما تصير الزيوف حقا له اذا
سقط حقه في الجودة فاما اذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمين الانسان لنفسه انما يبطل لعدم الفائدة
وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان لنفسه بالمال اذا تضمن

عليه
تضمين

فانه صحيح قيمة او يشتري مال المضاربة او كسب جميع المأذون المديون او ماله مع ما الغبن فكذا
هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء فانه
كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء فاصح علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة العين اذا كانت قائمة ورد
المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند النقض ليس له [illegible] الاتفاق ولهذا
اي ولكونه اداء باصله لانه لا مثل له اي للوصف منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل
اي اصل الاداء للوصف اي لاجل الوصف الذي هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف رحمه الله [illegible]
لمحمد رحمه الله بهذا الكلام وبيانه ان الزكوة التي [illegible] انه امكن تضمين الوصف [illegible] لان سقوط الاعتبار
عن الرديء [illegible] لا يجري [illegible] وبيننا لا يمكن تضمين الوصف [illegible] الربا فيما من العادة فقد
وافق ابا حنيفة رحمه الله وبدون رد المثل تعذر اعتبار الجودة منفردة عن الاصل لهذا لو كان المقبوض قائما
لا يتمكن من الرد وطلب الجياد [illegible] ولاية المطالبة عن الغير ان لم يرد اليه شيئا [illegible]
الدين تمكن من المطالبة اصلا ووصفا بطريق [illegible] فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا لحقه
قوله والاداء الذي يشبه معنى القضاء [illegible] رجل تزوج امراة على ابيها [illegible] عتق الاب لان المهر
تملك بنفس العقد كالمضمون [illegible] استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى
وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير [illegible] لم ينقض قيمته حتى ملك الزوج [illegible]
اي ابا المراة واللام للعهد [illegible] من الوجوه اي بشراء او ميراث او هبة او نحوها لزم الزوج تسليم العبد
الى المراة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المراة يجبر على التسليم ولو اراد ان يدفع اليها شيئا من [illegible]
تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين ما استحق بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية
وثبوت الاستحقاق على الزوج الا ترى انه يلزم القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك الا الاستحقاق
الاصل [illegible] فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع
على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا
انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هاهنا فقائم وهو النكاح لانه لا
ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه الاداء في معنى القضاء
لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين [illegible] وهذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما والدليل عليه ان
عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت
فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذاك لحم تصدق على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال هو
عليها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولهذا لو كسب [illegible] هذا
والصدقة لا تحل لبني هاشم [illegible] لانا نقول انها كانت مولاة عائشة [illegible]
كيف وكان ذلك التصدق تطوعا [illegible] مختصة بالنبي عليه السلام وتصدق [illegible] على
ابيه ثم ماتت [illegible] فسال عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال [illegible] قبل عنك صدقتك ورد عليك

ولان تبدل الوصف يغير حكم العين شرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها بالطبع من الحرارة الى البرودة
ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتداخل تصرف الثالث قبل بيع الى
الجيد وحرمته [illegible] للمشتري الى الحل ايضا [illegible] ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شيء اخر اذا [illegible]
منه كان [illegible] التسليم من الزوج اداء لما هو عين حقها [illegible] ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء
من هذا الوجه ولهذا اي ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه
اي العبد لانه عين حقها ولهذا اي ولكونه غير المسمى حكما قلنا انه لا تعتق قبل التسليم اليها او القضاء
به لها لانه لما كان بمنزلة المثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فالعتق عليها والعقد فيه اي العتق حال
وقوع [illegible] ملكا للعبد لان تمليكها العين للعبد [illegible] تمليكا لمثل مالية العبد [illegible] فكان المهرية
الا ان مالية العبد مثل [illegible] حقيقة [illegible] مثل المهر [illegible]
لمن امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة [illegible] وهذا الحكم [illegible] العبد ملكا له قبل
التسليم او القضاء ولهذا اي ولكونه غير المسمى حكما قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او
بيع او هبة قبل التسليم او القضاء تنفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه وكان ينبغي ان تنتقض التصرفات
التي تحتمل النقض كالبيع والهبة لتعلق حق المراة بعين العبد كالمشتري اذا تصرف في الدار المشفوعة
والراهن اذا تصرف في المرهون فانه [illegible] انها لو نقضت بطل حق الزوج في التصرف لا الى خلف
ولو لم ينقض تصرفاته بل يؤخذ [illegible] كذا في الجامع لشمس الاسلام [illegible] ولهذا اي ولكون العبد
غير المسمى في الحكم قلنا اذا قضى القاضي بقيمته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين فلا
يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان الحق تحول من العين الى القيمة [illegible] او انه لم يعد حقها
الى المثل [illegible] العبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها اليه اذا
كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة
للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله وتتصل بهذه الجملة اي بما ذكرنا من اقسام الاداء اصل
مسلم مبني على الاداء وهي ان من غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه فاكله وهو لا يعلم به او غصب ثوبا
فكساه رب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب من الضمان عندنا وفي احد قولي الشافعي رحمه الله
لا يبرأ [illegible] ما يقطع حق المالك [illegible] فانقطع حقه بان كان [illegible] خبزا ثم اطعمه او تمرا
فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات
عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان
بالاتفاق هكذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده [illegible] انه ما اتى بالرد المامور به فانه عزيمة والشرع
لا يامر بالغرور [illegible] الغاصب لا يستفيد البراءة الا بالرد المامور به [illegible] لم يوجد [illegible] لانه ما
اعاده اليه ملكه كما كان لان المباح له الطعام لا يصير مطلق التصرف فيما ابيح له فكان فعله قاصرا
في حكم الرد فلو جعلناه [illegible] ردا تقرر به المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبره انه اكرمه بضيفه
ذلك

ولزمهم انه يملكه رجاله الوعيا له ماكله معهم فلا يدفع الضرر عن نفسه الضمان على الغاصب
وقد عنى ذلك اما من حيث الضرر فلانه وصل الحيد الى المالك وسعدم ما كان فائتا واما من حيث
الحكم فلانه صادفه شبيها من المغصوب حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه بغير انه جهل بحاله وجهله لا يكون
مبطلا للضمان يؤذنه الغاصب مع تحقق العلة المسقط كان جهل المالك لا يكون ...
النقض عليه عندنا يتحقق الاتلاف ... ان يظهر انه ملكه ... الغرر ... والغرور ...
الخبر لا يوجب حكما كمن عرف بسوء الطريق واخبر ان الطريق آمن فخرج فقطع عليهم لا يطيب المال
شيئا وانما المعتبر منه ما يحرى ضمنا عقد ضمان كما في ولد المغرور ... لو كان الغاصب المغصوب
مامشرطا لنفسه عوضا ولان الكثير في الباب ان لا يكون فعل الغاصب ... وكن بتناول
المغصوب منه عين المغصوب كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب الا ترى انه لو جاء المالك
فاكل ذلك الطعام بعينه وهو لا يعلم انه ملكه برى الغاصب عن الضمان كذلك اذا اطعمه الغاصب
اياه كان في المبسوط قوله ليس باداء ما مور به اذ لابد لما مور به من ان يكون حسنا والغرور قبيح منهي عنه
فكيف يكون ما مورا به اذ المرء لا يحمد على ما لا يحب ولا يعتبر في العادات من مال الغير موضع الاثم
لان المانع من التصرف في مال الغير شرعا او المنع الحسي فان اول ذلك ادا مالم الاثم لسا اي بل الان
خلاف مال نفسه فانه يحترز عن الاتلاف لئلا يعترض لنفسه واذا كان كذلك كان ذلك
التلف ... قال الغرور ... الضمان على الغاصب ... ادا اي بطل القضاء الى المالك
رد المغرور المنهي عنه وحاصل هذا الدليل ان ما صدر منه ليس باداء لكونه غرورا قوله ولو كان قاصرا لم
يا بها لك ... الكتاب ومع ما ذكرنا ان الغاصب ادا اي يدا مطلقة بجميع
التصرفات وما اعاد بتقديم الطعام اليه اباحة فكان اداء قاصرا فلا ينوب عن الكامل لما جابه
ركاو ... اداء الزيوف عن الجياد مع انا نقول انه قاصر بل هو كامل الايصال
الحق الى المالك اصلا ووصفا وقوله ما اعاد ... اباحة قلنا جهة الاباحة ساقطة بالاجماع لانه لا
تتصور في حق المالك الاباحة ... الخلل الذي ادعاه الخصم وهو الغرور الذي تضمنه هذا
الاداء انما وقع بجهل المالك والجهل اي جهل المالك لا يبطل الاداء الصادر من الغاصب ادعا ان الملك
ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا ... ناقصة بالجهل ... يعني ... نقصان
اعطاء ... كيف تصلح عذرا في ... الزوم ... الى المالك يعني تسليم هذا العين
الى المالك فرض على الغاصب ... بان هذا الحكم لا يصلح مبطلا الا ترى ان المغصوب لو
كان عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده نفذ عتقه
ولا رجوع على الغاصب لشيء وكذا البائع لو قال للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه
المشتري ولم يعلم انه عبده ... يجعل قبضا ويلزمه الثمن
لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا وقوله والعادة المخالفة للدراية

الصحيح

الصحيح بعد جواب عن قوله لان المرء لا يحمد على الغرامات من مال الغير يعني العادات انما يعتبر اذا لم يكن مخالفة
للدراية الصحيحة وتقييد الصحيحة احتراز عن دراية اهل الاهواء والمتقشفة ونحوها فان العادة الموافقة
لها تعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للدراية الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان يحترز عن مال الغير وان
يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه
وكما يكره الاتلاف في نفسه كره ... مطلق التصرف فيه كذلك ... الالاف مال الغير ...
انه قاروع حرزا للسبيل ... انظر الى ... ذلك ... الحاجة ...
بنت ... من البلا ... المسلمين ... نستغفر الله ...
واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الدراية غير معتبرة فلا تصلح ما نقضا للاداء الموجود حقيقة
قوله كاملا وقاصر قيل هذا التقسيم يجري في ... القضاء كاملة تنقضا بمثل
معقول كاملا وقضا وهاهنا ... بمثل معقول قاصر كما في الاداء ... الاقسام ... الاعتبارات ... عشرة
... هذا التقسيم ... القضاء ... بالمثل ... الوجوب ...
... قصوره ... الاداء ... ما لزم في الفضل ...
... الواجب ... الذمة ... الفوات ... الذمة بالاجماع
... الاصل ... الوصف ... القضاء ... مثل القضاء
... الاعتبارات ... عشرة وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف
يوجب قصورا فيه لانه ثبت له فضيلة الوجوب من حيث انه سنة موكدة ولكن ان نظر الى العقل
حتى يسقط به التخيير من الفعل والترك بترجح جانب الفعل على سبيل التاكيد ... دينا في الذمة
لانه ليس بواجب حقيقة ... الوجوب ... الاداء ... الوجوب حقيقة لا يثبت
القضاء ... الاداء الذي ... الرعاية ... شبهة
الوجوب دون القضاء الذي ... التخيير ... القضاء كره قضاء الصلوات في المسجد علانية
وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فاته غداة ليلة التعريس بجماعة ... الاداء ... الطلوع الى الزوال
لم يحكم ... الطلوع في بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر ... التي فاتته بالليل ... حاجة
السنة ... الجماعة ... لانه ... الغائب ... الكراهة ... في
شبهة الجواز ... قوله ومن باب القروض انما عد الشيخ رد المثل في باب القروض من القضاء
وفي باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء
ومن تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين ...
... تسليم العين ... نفس الدين ... من اقسام الاداء ... سوى ان يكون رد المثل
في القرض قضاء ... الاداء ... القرض حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان ... الشيء
بجنسه نسيئة ولهذا كان ... حكم العارية حتى لا يلزم فيه الاجل عندنا بخلاف الديون ... الا ان
القرض غير المقبوض حقيقة ... المقبوض ضرورة ... لا يظهر ... في الفروع

بقضاء الصلوات في المسجد علانية

وهو كونه اداء كما قيل والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنع من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول
كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيد بالقضاء المحض فيدخل
فيه القضاء الذي فيه معنى الاداء والقضاء المحض غير المحض قوله ضمانا بالجبر جبرا لكسر جبرا اي اصلحه فالغاصب فوت على
المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء ما له من صورة ومعنى مثل ما فوت
عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل لتسوية المغصوب من كل وجه فكان اي المثل صورة ومعنى
اولى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد المثل صورة ومعنى وهو مذهب عامة الفقهاء
وقال قتادة الشافعي الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب
منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية
الشيء عبارة عن قيمته ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
وقد ثبت بالنص ان من الاموال ما يشاركها في الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث فيجب رد
المثل لا رد القيمة ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية
وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدي الناس
فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في المبسوط قوله فالقيمة فيما لا مثل له كالمكيل والموزون
والعددي المتقارب اذا انقطع مثله عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق وفيما لا مثل
له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد
العين عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى
اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلت بالقيمة فكان اولى من الدراهم التي يعتبر فيها المماثلة معنى لا صورة
ان عائشة رض كسرت قصعة لصفية ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها فاستحسن ذلك رسول الله عم
وروي ان اعرابيا اتى عثمان فقال ان بني عمك عدوا على ابلي فقطعوا البانها واكلوا فصلانها فحكم لا ان
قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان يأتي بها في واديه فيعطي ثم ابلا امثال ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي
به عثمان وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روي عن النبي عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم ينقل يضمن مثله نصف عبد آخر
وبان ضمان التعدي مبني على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة
والمعنى يوضحه انه لو اشترى عشرة اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة
على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذي بينهم فلا يعرف قدر الواحد
من الجملة قطعا واما حديث عائشة رض فتأويله ان ذلك كان على سبيل المروءة ومكارم الاخلاق لا على
طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عم ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات
المتقاربة واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضاء بالضمان لان المثل لم يكن معلوما

ايصال البدل اليه يجب

ثم الاصل انه غير مواخذ بجناية بني عمه الا انه شرع باداء مثل ذلك من بني عمه للغرض ميلا الى اقاربهم
وانتصارهم به كذا في الاسرار والمبسوط قوله ولهذا اي ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا
على القاصر قال ابو حنيفة رض في اخر المسئلة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء او قبله واما ان كان
القتل والقطع من شخص واحد او من شخصين واما ان كانا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ فان
كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن
كان احدهما عمدا والآخر خطاء وان كانا خطأين من شخص واحد فالقتل قبل البرء جناية واحدة بالاتفاق
وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابي حنيفة وجناية واحدة عندهما اشير الى هذا بقوله اذا قطع يد رجل
متعمدا بالعمد اي قطعها عمدا وقوله ثم قتله عمدا متعديا ولم يكن بعد البرء اي قتله عمدا قبل البرء الضمير
للقاتل اي الثاني ان الولي يتخير ان شاء قطع ثم قتل وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبني على المماثلة
في الفعل المقصود بالفعل وفي القتل يمكن القطع مراعاة المماثلة وفي المقصود بالفعل وهو مع القطع
مراعاة المماثلة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع
بعذر الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا بقوله
عليه السلام لا بد له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع مرتوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى
سقط حكمه في نفسه فصار قتلا والفعل الباقي ههنا اتمام ما توقف عليه القطع ويحتمل له بدليل ان حكم
حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما البرء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر
حكمها بالبرء فيكون الثاني ابتداء جناية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطأين وتخلل بينهما البرء تجب دية ونصف كما
لو كانا بشخصين وبخلاف ما اذا كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية
فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثاني اتماما للاول وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والآخر خطاء
لان اختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثاني اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل
او محل الفعل واتضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطاء انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الا دية
واحدة فكذا ههنا وقلنا هذا اي القتل بعد القطع قبل البرء هكذا اي تحقيق موجب القطع كما ذكر
لكنا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد
وقوله اساب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل فانما
يقتل بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطاء فان الواجب فيه بدل المتلف فان جاء عشرة لو
قتلوا واحدا خطاء لم يجب الا دية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء قوله الا
ترى انه يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للفعل الاول من
وجه فكذلك يصلح ماحيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور للسراية بعد فوات
المحل والقتل سبب على صالح للحكم وهو ان زهاق الروح فوق الاولى لانه ليس بموكيا
الا ترى ان لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى الفعل ابتداء الا ترى ان القاتل لو كان غيره

القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققًا لا محالة لوجب القصاص عليهما ويرين قولهم
وما اكل السبع لا ماة فيه يتم جعل الذكاة قاطعة للسراية وكان الماحل المذكي بعد جرح السبع ولهذا قلنا
اذا رمى صيدًا تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه يحل لعلم ان الفعل الثاني يصلح قاطعًا
يصلح محققًا لهذا اخترناه من الوجهين **قوله** ولهذا قلنا اي ولكون المثل الكامل اصلًا في ضمان العدوان
وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثلي يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة
التحول الى القيمة انما تحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به حتى يصير
لي تحولا ولو كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان
المغصوب او المستهلك فيما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان رد المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير
مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب وتعتبر قيمته عند ذلك ابو يوسف
لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب
به الاصل وذلك الغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب ومحمد يقول الاصل الغصب وجب المثل خلفا عن
العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن
المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فتعتبر قيمته باخر يوم كان
موجودا فيه فانقطع كراء المبسوط **قوله** ولهذا لم نضمن منافع الاعيان الى اخره اي ولكون المثل الكامل او
القاصر شرطا في القضاء قلنا لا نضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا ويعاد
ويكون العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله تعالى فانه لو غصب رجل دارا او
او ولدا وسكنه عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل واعلم ان
المنافع لا تضمن بالغصب ولا بالاتلاف عندنا وقال الشافعي يضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك
العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة
او يسكن البيت ثم الخلاف في مسئلة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على اختلاف
في زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات
اليد المبطلة ولم يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد ثبتت على المنفعة كما ثبتت على العين واما
الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها لا على اثبات اليد وازالتها
الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بالاختلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد قوله بالاتلاف
احترازا عن الغصب وتقييده بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية
ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف ... قولا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير
مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء لان منافع
الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كثياب بدنه بخلاف العبد وجه قول الشافعي في مسئلة الاتلاف
ان المنافع اموال متقومة فيضمن بالاتلاف كالاعيان وانما قلنا انها اموال لانه قابل للحقيقة والعرف والحكم

اما الحقيقة فلان المال اسم لما هو غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا ومن غيره بهذه الصفة والصالح في العين
تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات تصير متقومة لا بمنافعها او كل شيء لا منفعة فيه لا يكون
فكيف يسقط حكم المالية المتقوم عنها واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان التجار
والحانات انما نصبت للتجارة وتقع فيها الاجر المرحل وتواجر متقرا للابتغاء الربح كما تشترى وتبيع متقوما
واما الحكم فلانها في الشرع عند شرعوا متقومة حتى صلحت مهرا او وردا العقد عليها او صحت بنائه
في الغير والصحيح والفاسد بالاجماع والعقد لا يجعل ما ليس بمال مالا وما ليس بمتقوم متقوما
كورود العقد على الميتة والخمر واذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشيء اتلافه
تكون مضمونة عليه ولعلمائنا ثلاث طرق في نفي المماثلة بين المنفعة والعين طريقان احدهما نفي المالية والتقوم
عن المنفعة اصلا والثاني اثبات التفاوت في المالية بينهما اما الاول فلان المنفعة ليست بمال ولا متقومة
فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة المالية للشيء بالتمول والتمول عبارة عن صيانة
الشيء وادخاره لوقت الحاجة كهذا الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنافع لا تبقى وقتين
بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان يبتنى على الوجود
فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز
والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما ولا يقال المنافع توجد محرزة
ضرورة احراز ما قامت هي به لانا نقول ان ذلك يوجب انها تكون محرزة للغاصب لا للمغصوب منه
واحراز الغاصب لا يوجب الضمان عليه كما في زوائد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو كانت محرزة
للمغصوب منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمني لا قصدي وذلك لا يوجب الضمان
كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا ضمنا لاحراز الارض وعلى هذا
تقول الاتلاف لا يتصور في المنفعة ايضا لانه لا يحل المعدوم ولا يلاقي مقترنا بالوجود لانه حين ينعدم
وانما يلاقي بعد وجوده لا بتعين في الزمان الثاني ليحل الاتلاف واثبات الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز ولئن
الثاني ان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهي دون الاعيان
في المالية فلا تضمن بالاعيان كما لا يضمن الردي من العين بالجيد وهذا لان المنفعة تتقوم بالعين والعين تتقوم
بنفسها وما يتقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر وكذا المنافع لا تبقى زمانين والعين
تبقى اوقاتا وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك
الغير مثلا له اذ هو اسم اضافي كالاخ والعين لا تضمن في باب العدوان بالمنفعة فظهر بهذا انه لا مماثلة
بينهما يوضحه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة عند الاتلاف حتى ان الحجر في خان واحد على تقطيع واحد لا يكون
منفعة احدهما مثلا لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجماع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها
بين العين والمنفعة فلان لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم او الدنانير اولى والشيخ ثم اشار بقوله لان
العين ليس بمثلها الى اخره الى الطريق الاول وبقوله لان التفاوت بين ما يبقى الى اخره الى الطريق الثاني

قوله الا ان تثبت احرازها استثناء منقطع من قوله ولنا ان المنافع لا تبقى صفة التقوم اي ولكن لا تبقى صفة
التقوم حقيقة الا ان تثبت احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين لكن اذا ثبت احرازها من الشارع في باب
الاجارة ... العدوان ... لان احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على
جواز العقد يعني لما جاز العقد شرعا ثبت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غيره من العقد والاتلاف
ثم ثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره تجب عليه نصف العقر لصاحبه
لانا نقول منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين
حكما لانها انما تضمن بالعقر اذا كانت فيه شبهة العقد واما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب العقر وانما
يجب الحد وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول
المعنى وقوله ولان التقوم من حكم العقد ... لقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعني
كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من
محل الا ترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة
ثبت حكم العقد فيها فثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا تحقق مثل هذه الضرورة في العدوان
فبقي الحقيقة معتبرة قوله وهذا اصح احترز به ان الاول فيه جعل المنافع المعدومة في باب الاجارة كالموجودة
حكما لان العقد لا تصح الاضافة الى محل الحكم ... والحكم هو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار
فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم المقترن على مثال
الحكم في المحقق فان المنافع موجودة تقديرا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة
فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان اعتبارها حدثت لها عرضية الوجود فصار كالنطفة في الرحم
يعطى لها حكم الولد الحي باعتبار العرضية وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع
خلفا عن المنافع في حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا
لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط الحقيقة في حق المنافع اذ لا وجود لها حال العقد ولا بقاء لها
بعد الوجود فاقمنا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظان المرتبطان وصارا
علة لاثبات حكم يتاخر عنها في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة
اصحابنا ان قال اللفظ الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما
ولا فعل يصدر منهما سوى ترتب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وضعا
لكلاميهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على
الآخر بحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا في اشارات الاسرار
للشيخ ابي الفضل الكرماني ثم على الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا في حق الغير والحكم يتعدد
في المنفعة وعلى الطريقة الثانية ينعقد على المنفعة على العين فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ
عن السؤال المقدر على معتقد الخصم اولا بقوله الا ان تثبت احرازها بولاية العقد لان هذا

الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء ثم اجاب على ترجمة كلاما بقوله ولان التقوم الى آخره على
مذهبه بقوله وهذا اصح ووجهه ان ما قاله الخصم قلب للحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا وما قلنا ابقاء
للامر على حقيقته وتاخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل للتاخير والتراخي كما اذا اوصى بما تثمر نخيله يتاخر حكمه الى
حين وجود الثمر لا انها تجعل موجودة ولان اقامة السبب مقام المسبب في الشرع ارشاد كاقامة
السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدوث الملك مقام شغل
الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المعدوم موجودا فليس له في الشرع نظير فالاستمرار على مثل ... لما
ذكرنا يكون قولنا اصح قوله الا ترى انه لو صالح عن العقد فاسدا كان او جائزا ... جواب آخر عن ذلك
السؤال المقدر بطريق التوضيح وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كانه قال
القياس لان التقوم ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففي المقيس عليه وصف فارق المقيس وهو
الرضا لان للرضا اثرا في ايجاب اصل المال وفضل ... الاجر بالتراضي فاما ضمان العدوان فيبنى على
اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان ههنا فصار هذا القياس كالقياس ...
الذي حدث كما اذا استرد المال والغرض من ايراد هذا الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكره اولا انما
يصلح جوابا عن العقد الصحيح لا عن الفاسد لان اثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائز
دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع فيه كما في الاتلاف والغصب فاما اثبات التقوم لما ظهر في حق
العقد لا يتميز فيه بين الصحيح والفاسد بل ياخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يجعل الفاسد منفردا اصلا
قوله ولان التفاوت قد ذكرنا ان التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين احدهما ان العين تبقى والمنفعة تتقوم
بالعين لكونها عرضا والعين تتقوم بنفسها فلم يجمع الشيخ بين الوجهين فقال لزم ما يبقى ويتقوم العرض ومن
العرض القائم به اي العرض الذي لا يبقى ومع ذلك قيام يلزم تفاوت فاحش بل ...
التفاوت باعتبار البقاء لان الدراهم تبقى ازمنة كثيرة والجمد نحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة
في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود فاجاب الشيخ نعم بان التفاوت بينهما فاحش
لا يبقى معه المساواة بينهما فيمنع من ايجاب الضمان وهذا لان المماثلة انما تعتبر في المعنى الذي بني عليه الضمان
وهو المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الحيوان في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية
لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوي مالية الاعيان لانها لا تقبل البقاء والمالية صفة الموجود فاذا
كان الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيها مثل معنى المالية في الاعيان فاشبه التفاوت بين
العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء اي بقي
زمانين وازمنة كثيرة لان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا
لان المساواة بين المتلف وبدله انما يشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام
الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بالبقاء لتصح المقابلة بوجوب المساواة فاما التفاوت بعد
الاقامة فليس من موجب الغصب والعدوان فهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان

قوله باعتبار الحاجة اليها فان قيل الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا لسد باب العدوان
اذ فيه اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس قلنا ليس الامر كما زعمتم فان مساس الحاجة انما يكون
وجوده وههنا كان مشروعا لاقتضاء تعدد وجوده وههنا العدوان فانه منهي عنه ووسيلة الى ان لا يوجد كيف وقد
اوجبنا الزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط ويعزر بانه ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يعتبر اشتغالا
بسببه اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره ايجاب الفضل ابطال حق الغاصب وصفا
فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحاق الخسر بالظالم اولى قلنا ان حق
الغاصب فيما وراء ظلمه معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا اقدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الفضل
منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمته بالدفلا ترجح حق المغصوب منه على الغاصب واما قوله
حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتاخر الى
دار الجزاء لتعذر الاستيفاء بخروج الشتم والاذى واما حق الغاصب في الوصف فيبطل اصلا
لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يسمى بالقضاء الا بموجب الشرع لا يوصل اليه في دار
الآخرة فكان تاخير الاصل اهون من ابطال الوصف يوضح ما ذكرنا انا لو اوجبنا عليه زيادة
على ما اتلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب من الشرع وذلك لا يجوز واذا لم نوجب الفضل
لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة تشبه جهتنا وهي انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك
مستقيم وقوله الا نرى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه وتقريره وسقط
اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط او لم يعتبر لادى الى ابطال العقود اصلا قوله بطلها
اصلا اي العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البدل والمبدل فان
البايع يرى خيرته في الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب المبيع فيبتغيان طلبا للفضل
الذي راى كل واحد منهما في مال صاحبه وكذلك في باب العدوان لما ذكرنا وقد ورد تمثيل
المسالة في بعض النسخ بطريق اخر والذي شرحها ايضا فنقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذ
الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد شرعت في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ يصح
تدفع بالاستبدال من غير تقوم كما في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد ولما ثبت
فيه من غير ضرورة عرفنا انه من الاصل فيها فيثبت تقومها في ضمان العدوان ايضا ثم اجاب عنه
فقال الا ان القياس ما لم يثبت تقومها لما تركنا الدلائل ولكنها تقومت بالنص في العقد بخلاف القياس
وان لم يكن الى التقوم حاجة فيقتصر على مورد النص لكونه غير معقول المعنى قوله وانما قلنا ذلك
اي بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز
ذكره ان تبتغوا باموالكم والاموال اذا اضيفت الينا يراد بها الاحراز الذي به يثبت التقوم للاموال
ثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم ثم هذا النص يقتضي ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم
واحل لكم ما وراء ذلكم بشرط ان تبتغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والذي

جوز الاعتياض بالمنافع فانه اذا تزوج امراة على رعي غنمها سنة جاز قال الله تعالى اخبارا عن على ان تاجرني ثماني
حجج فعرفنا ضرورة ان المنافع في العقد امر اقتضته حيث صح استيفاؤها وبطلت المقايسة لا يجب الضمان
مع الفارق على ما بينا ولا يستغني من ذلك بالعدوان يعني لا يمتنع اصل المال الذي لا فضل فانه اذا
اتلف جلد ميتة لا يجب عليه شيء ولو اتلف ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان
في ايجاب اصل ولا فضل والله اعلم قوله لان المال ليس بمثل للنفس صورة وهذا ظاهر اذ لا مماثلة بين
الادمي والابل والدراهم صورة ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل له ولا
تساوي بين المالك والمملوك بل بينهما غاية التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك في الدرجة السفلى
ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الادمي هو ما خلق له من عبادة ربه
والخلافة في الارض لاقامة حقوقه وتحمل اماناته ولا مشابهة بين المعنيين ولان المال جعل مثلا للمال
لما انه صورة تشابههما في قدر المالية لا غير وهذا المثل ليس على الكمال لانه تشابههما
منكرا لان المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء وهي عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير
واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كما في الاسير قوله وهذا قلنا انه لا يكون
المنافع غير معقول من المال او النفس قلنا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود وانما قيد بقوله
مثلا لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين
عندنا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وعند الشافعي في احد قوليه وهو رواية في قول الاخر موجبه القود والدية على التخيير
الى الولي او التعيين لقوله عم من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية فهذا
تنصيص على كل واحد منهما موجب القتل وان الولي مخير بينهما ولان وجوب المال من الاصل في القتل شرع
لجبر حق المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان الفوات عليه في الوجهين يقع على نمط واحد الا ترى
انه ينتفع به تقضي به ديونه وينفذ وصاياه اما القصاص فانما ينتفع به الوارث اذ التشفي يحصل له ولهذا
كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطأ لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف نفع الخطأ الا ان المشروع
القصاص ههنا زائد لمعنى الانتقام وتشفي الصدور ونظر للولي في ابقاء الحقوق فشرعته لاحقا في القتل بالجبر
لكن تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويورث عنه ولا
يجوز الجمع بين الحقين المستحقين لواحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير ولنا انه
اتلف معصوما فيتقيد ضمانه بالمثل ما امكن كما في اتلاف المال وتقرير حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم
والمال ليس بمثل للمتلف لما ذكرنا والقصاص مثل صورة لانه قتل وابانة حيوة كالاول ومعنى لان المقصود
بالقتل ليس الا الانتقام والثاني بمعنى الانتقام كالاول ولهذا سمي قصاصا وهو تلو النفس بالنفس
كما قال وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه شرع على اقسام
القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل من الصوم لما ذكرنا فان قيل
كان المال ليس بمثل النفس فكذا القتل ليس بمثل القطع مع القتل فينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل في القود
القصاص اه

على القطع والمثل قلنا المال ليس بمثل للنفس صورة ولا معنى فانما المثل الكامل للقتل صورة ومعنى وبمثل للقطع معنى لا صورة فلهذا النوع من المماثلة كان الواجب في الابتداء احدهما اما الجزاء او الانتصار ولا يكون الا انتصارا وانتقاما لا عن الواجب الاصلي مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية في القتل العمد لانهما لم وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلي دون الدية الى ثمها بينها وبين الغائب بوجه فيكون اختيار الدية استيفاء لا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه وان من قتل عمدا استيفاء لبعض الحق باسقاط الباقي ولهذا جاز الانتصار بالاجماع قوله وانه اي القصاص طلب الاحيا الذي هو المقصود من شرعية الضمان اقرب بيانه ان الاول اتلاف حيوة فيكون المثل القائم مقامها بحياة الثانية وانما يحصل ذلك باتلاف حيوة ليحصل به حيوة للولي القائم مقام القتيل وذلك في القصاص دون ايجاب المال لان اتلاف الحيوة مضمونة بما يقوم مقامها وانما يقوم مقام الحيوة حيوة اخرى لا مال اذ كل المال لا يسوى بحيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان في القصاص حيوة لنا وذلك على شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما جميعا فعلى هذا يكون الخطاب للكافة القاتل وغيره واما الثاني فلان من قتل انسانا يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فمتى قتل قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمى دفع الهلاك احياء فقال ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا فيكون في القصاص حيوة اولاده وقبيلته ممن حيوتهم لان بقاء الرجل ببقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فيثبت ان القصاص للاحياء اقرب واما المال فهو ابعد لان المال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوبه قد يمتنع القاتل عن القتل وباستيفائه قد يمتنع الولي عن الانتقام لكنه دون القصاص في هذا المعنى فلهذا كان القصاص اقرب الى المقصود قوله وانما شرع المال حرابة عما فات يعني ان المال ليس بمثل للنفس بدليل حالة الخطا فقط لا انه قائم مقام المال شرع فيها لكنه لم يجد صيانة للدم عن الهدر فانه عظيم الخطر وتعذر ايجاب القصاص لا بطريق انه مثل ان القصاص عقوبة تنتهي العقوبات المعجلة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذة الخاطي بها لكونه معذورا فيه وبنفس المقتول محترمة الا يسقط بعذر الخاطي فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال في حالة الخطاء لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم فيكون في ايجاب المال منة على القاتل بان سلمت نفسه له مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شيء يتعزى ورثته مع ان القاتل معذور واذا ثبت هذا في الخطاء ففي كل موضع من مواضع العمد بمعنى هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل المعنى المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما يكون في معناه من كل وجه فان الاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص لحرمة الابوة واذا عفا احد الوليين يجب للاخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى

٨٧

القاتل بيراءة حيى ببعض نفسه ببعض الحق بما فات ذلك ومعنى الخطا فوجب المال للاخر بخلاف ما اذا مات من عليه القصاص لان تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون في معنى الخاطي وفي لفظ الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال انما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطاء اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطاء بل هو ثابت في بعض صور العمد كما ذكرنا فعلم ان المعتبر عدم المثل لكون شاملا للصور جميع قوله ولهذا قلنا ان ما ليس بمال لا يكون المال مثلا له فلا يضمن بالمثل قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا للولي القصاص شيئا وقال الشافعي يضمنون الدية له وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان اخر لم يضمن لولي القصاص شيئا وتمام ما ذكرهها يدل على ان عنده يضمن لولي القصاص الدية كما في الشاهد ورايت في التهذيب ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص في تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية لوارث كالقصاص وحق من له القصاص في تركته فهذا يدل على ان الاجنبي لا يضمن عنده شيئا لولي القصاص كما هو مذهبنا وكذا ذكر في الاسرار ايضا وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق قوله وقتل القاتل اضافة المصدر الى المفعول له لان القصاص ملك متقوم للولي الا ترى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ولكن بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما يضمن النفس باتلاف في حالة الخطاء وكذا القاتل اتلف عليه حقه المتقوم فيضمن وان لم يضمن عنه كما هو المذكور في التهذيب والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لا بلا اتلاف المحل لا قصدا اليه فلا يضمن بخلاف الشهود فانهم اتلفوه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضروري وخطيم في حق الولي من حيث تمكنه من الاستيفاء دون الملك عليه حتى لو صار المحل مملوكا له فلا يظهر في حق القاتل اليه اشار في الاسرار ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص ولكن حيوته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الحياء فلا يكون المال مثلا له الا ان القاتل انما يعتبر في الصلح الدية بمقابلة ما هو من اصول حوائجه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله وانما شرعت الدية جبرا عن الخطاء الذي هو المنفي عليه للخصم فقال لا يجوز القياس على الخطاء لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واظهار خطر المحل وما في الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال الملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهدارا جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور ولان القصاص حين حكم في العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان بمعنى الصيانة وصار كان الشهود شهدوا عليه بفعل مندوب والمراد من الاهدار هاهنا عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته قوله ولهذا اي ولما بينا ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك

ال م

ا ما هو المصلحة
ما لا المعنوي

لا قوام للنفس

جزمتها

ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج
وكذلك لو ارتدت المراة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا عندنا وعنده له مهر المثل عليها كذا في
المبسوط وذكر في ايضاح الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني في مسئلة رجوع شهود الطلاق بعد
الدخول في جانب الشافعي لا يلزم المراة اذا ارتدت بعد الدخول لا تضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه
الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة لم توجب تغير الاعتقاد ولا في النكاح فصلا وان ... الملك
بالشهادة قصدا فهذا خلاف ما ذكره في المبسوط عن الشافعي في مسئلة الردة فيحمل على ان له في مسئلة الردة
قولين وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط المهر
بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المراة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتد الزوج فعليه نصف
ومن ... ما ذكره ابو الفضل ... للشافعي ... ان ملك النكاح متقوم على الزوج شرعا فيكون متقوما عليه في زواله
لان الزوال عين الثابت فمن ضرورة تقومه في احدى الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين
يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ... بالعاسد قيمته كما في الاعيان الا ترى ان
الزوج لو خالعها على مال يجوز وما لم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كالخمر والميتة وانما المعاوضة ...
المستمر من المال العام اصل القيمة بتراضيهما ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان
ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان معنى الشيء ما شرع او خلق ذلك الشيء له وملك
النكاح شرع للسكن والازدواج والتوالد ... حكم للدم في النسل وابقاء العالم والمال خلق ... لاقامة المصالح ...
ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادمي بمعنى ... للادمي ... باعتبار ... معنى وانه خلق مالكا للمال والمال
خلق له مملوكا فكيف يتشابهان قوله وانما يتقوم بالمال البضع المراة جواب عما استدل به الشافعي انه متقوم
شرعا فيتقوم زوالا ايضا قال انما المتقوم عند الشرع بضع المراة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك
لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولا تملكه مجانا فان ما يتملكه المرء مجانا لا يعظم
عنده وذلك ليحل له خطر مثل خطر المتقوم لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس بذي خطر ولهذا صح
ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض ... لعدم توقفه على هذه المقدمات حالة الابطال لابد
ان يكون غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله المتقوم بالاستهلاك بان اكله او ... ومع هذا لو اتلفه عليه
انسان يضمن ... ضمنه باعتبار كونه الذي هو متقوم وذا بحقيقته لا باعتبار ملكه وقد بينا انه
ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله ولهذا اي ولان تقوم البضع لاظهار خطره لم يجعل له اي للبضع حكم التقوم
عند الزوال اي عند خروجه عن ملك الزوج او عند زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند
التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك عليه فاما عند زوال الاستيلاء عنه واطلاقه فلا ولهذا لو زوج
الاب الصغير ... لم يصح ولو خالع الاب ابنته الصغيرة بمالها من زوجها لم يصح قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق
قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم عند الزوال
ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه من البضع فقيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى

وان

وان كان ذلك اقل من مهر المثل كثيرا او اكثر منه بكثير ... ضمنوا ... لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في حال
اشتراء الاثنين ولا يعتبر الثمن عند ... وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض ثم ... لزوم نصف المسمى بمقابل
لكن المسمى ... باعادة المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول سقط جميع الصداق اذا لم تكن الفرقة
مضافة الى الزوج ولم يكن باتمام النكاح فهم ضامنوا ... منع العلم المسقط من ... الى النصف
فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم ... ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع ...
بمنزلة القاصد حتى فيضمنون ذلك عند الرجوع قوله ولا يلزم عليه ان الابن اذا اكره امراة ابيه حتى زنى بها قبل
الدخول يغرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن وقد لم يوجد منه الا تصير الفرقة به مضافة الى الاب
لانا نقول ... ضرورة الفرقة مضافة اليه ... اوجبت نصف الصداق على الاب
الزمه ذلك وقصد ... لذلك يضمن وهذا الجواب من مختار المتاخرين وعبارة المتقدمين فيه ان المهر
قبل الدخول على شرف السقوط فان المراة اذا ارتدت او قبلت ابن الزوج يسقط عنه كل
المهر فالشهود بشهادتهم اكدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموه ذلك فلهذا ضمنوا ولكنهم قالوا
... التاكيد للمهر كله وجب متاكدا بنفس العقد لانه لم يبق من الوطى الذي جرى مجرى ... وهذا العقد
لا يتعلق بها بالنص على ما عرف ولئن سلمنا التاكيد فلا نسلم ان تاكيد الواجب يوجب الضمان الا ترى ان الشاهد
لو شهد على الواهب باخذ العوض حتى ابطل حكم القاضي عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت العين
لم يضمنا للواهب شيئا وقد اكدا بثبوت العوض حكم زوال الملك ولم يجر مجرى الازالة ابتداء كذا في الاسرار
فكان جواب المتاخرين اقرب الى ... قوله ... الشيخ ... متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة
للبضع على ما ظنه البعض فان عندنا ... اذا ... ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل ...
واحدا وان كان قبل الدخول فكذلك في رواية المزني عنه وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل
لان الزوج لا يغرم لها الا النصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا
لم يغرما شيئا لانهما ان اخرجا السلعة عن ملك المشتري فقد ردا اليه الثمن والاصح هو الاول لانهم اتلفوا
جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل وان غرم المسمى سواء
كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم
شيئا كذا في التهذيب فالشيخ بقوله تاما كاملا ... اشار الى هذا المذهب قوله فمثل رجل تزوج
امراة على عبد اذا تزوج امراة على عبد مطلق وجب لها وسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول
وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول وعند الشافعي لا تصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة
فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح ومنها ان المقصود بالمسمى
هو المالية ومجرد ذكر العبد لا تصير معلومة فلا يصح التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة
فيه الا ترى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم تصح التسمية فكذا اذا سمى عبدا ولنا ان المهر انما شرع عوضا
عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا ترى ان الشرع اوجب الدية

مائة من الابل او رجحت المثمن غير عبد او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة عوضا عما ليس بمال كالنكاح
والخلع ونحوه شرطا وهذا لان المهر باعتبار المالية مال لا يجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا تمنع صحته
في الاقرار فان من اقر لانسان بعبد صح اقراره ولكن لما كان جنس المهر عوضا باعتبار ذاته تلزم مراعاة الجانبين فاوجب
الشرع الوسط نظرا اليهما كما في الزكاة اوجب الوسط نظرا للفقراء ولارباب الاموال وهذا بخلاف تسمية الثوب او
الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة وبعين كل جنس يعلم ان الجنس الاخر
بجهالة العبد ههنا فعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جهالة يسيرة فيتحمل فيما بني على المسامحة
وهو النكاح دون ما بني على المضايقة وهو البيع واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول
لانه ادى عين الواجب ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة لا اداء
تسليم مثل الواجب لهذا الاعتبار القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان
مجهولا باعتبار الوصف معلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا له بعينه
واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فصحت القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمى عبد الغير
سمى عبد نفسه فابتهم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق اداؤه للجهالة وصفه والتعيينه اي بتعيين
الاصل وهو المسمى وهو احدها فيه المقصود الى المفعول ولا تصير الا بالتقويم صار التقويم اي القيمة اصلا
من هذا الوجه اذ في هذا الاعتبار قبل العبد الذي يقضي به لكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان
القضاء خلف عن الاداء ثبت بعد ثبوت الاصل قبله فصارت القيمة مزاحمة للمسمى اي مساوية له في
الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين
فلهذا تخير الزوج وانما تخير هو دون المراة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون
المراة بخلاف العبد المعين او المكيل او الموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت تسميته قضاء
خالصا فلا تعتبر عند القدرة على الاصل فان قيل تعليلنا ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك حكمه
يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذ تخير فالحال فيه قول الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية فعند جهالة العبد اولى قلنا انما تفسد التسمية في المسالة المذكورة
لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة المقدار
لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فتفسد للجهالة فاما اذا قال
على عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها
اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية
مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب وتتنصف بالطلاق
قبل الدخول لانها وجبت منه بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار **قوله** ومن قضية الشرع اي من
حكم الشريعة في هذا الباب اي باب الامر ان حكم الامر اي المامور به يوصف بالحسن والمعنى ان
ثبوت الحسن للمامور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذه الصيغة تتحقق في القبيح كالكفر والسفه

والعبث

٨٤

والعبث كما تتحقق في الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا او الشرب والقتل بغير حق كان امرا
حقيقة حتى اذا خالفه المامور يقال خالف امر السلطان ثم اختلف في ان الحسن من موجبات
الامر ام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته وهو بناء
على ان الحسن والقبيح في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لا حظ للعقل في ذلك وانما
يعرف ذلك بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل يعرف به حسن سبق ثبوته بالعقل وعندنا
لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر
دليلا معرفا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبا لما لم يعرف به كما في الميزان وذكر في القواطع ذهب كثير من اصحاب الشافعي
رحمه الله الى ان العقل بدليل يدل على حسن شيء والتقبيح ولا يعرف حسن الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما
العقل اله يدرك بها الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع وذهب الى هذا كثير من
المتكلمين وذهب الى جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبيح ضربان
ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة وضرب عرف
بالسمع كحسن مقادير العبادات ومساتها وقبح الزنا وشرب الخمر لانه لو رفعت الشرع اذا ورد بموجب العقل
ان يكون ورود مؤكدا لما في العقل واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر
الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي وغيرهم واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله خصوصا العراقيون
منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اي كونه موصوفا
بالحسن بكونه مامورا لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب
الحديث ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اي حسن المامور به ثابت عقلا كما ذهب اليه
بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا ولكن نقول لا نفيه الى ان العقل لا ينفك اصلا
بل هو آلة يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ويكمن موجب بحال نهي سرا كان يمارع الخصم
انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن ومسئلة الحسن والقبيح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان تطلب
من علم الكلام وان نقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر
طلب تحصيل المامور به بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما ليس بحسن
والنبي قال ان الله لا يامر بالفحشاء فدل الامر على كونه حسنا والعقل اليه هاد لا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور
به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي حقيقي لا يحتمل التبدل بخلاف حسن المشروعات بالامر فانه يتبدل
بالحسن بعضها بعد بعض فيحتمل النسخ كذا رايت بخط شيخي فان قيل الفعل عرض والحسن صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف
يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل عرض قبل الوجود وبعده يوصف بكونه حسنا وقبيحا
وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود
والحدوث مع الحادث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون
وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لا بحلول الحسن والقبح

وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا انه محدث بحدوث قائم به لان ذلك الحدوث
محدث محتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية وانما
تستقيم الصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما
تستغني وجودها عن كون تعلقه بين الصفة والموصوف والاسم المشتق كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها
ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا تتصور قبل الذات وعلى
الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الحائل للحدوث وعلى الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف
المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان

باب بيان صفة الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان في هذا الباب اي في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في
ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في غيره ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف
وهو الحسن بحال سواء كان يذكرها او عدم يكن كالتصديق وضرب منه يقبله اي يقبل سقوط وصف
الحسن عنه كالاقرار فان وصف الحسن يسقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض
الشروح وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه لو صبر عليه حتى
قتل كان ماجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في تلك الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط
حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على ان الوجوب ساقط واجيب عنه انه
لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه ان يكون صاحبه
ومواجراء كلمة الكفر بل يبقى كمحرا لما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل
كان شهيدا لانه عمل بالعزيمة ... اجرا كلمة الكفر لا عليها وحسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس مستلزما لعدم
الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بناء على الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لاستلزام انتفاء اللازم
بانتفاء الملزوم وقيل معناه وضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف اي كونه مأمورا به كالتصديق
فانه مأمور به في جميع الاحوال وضرب يقبله اي يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يبقى مأمورا به في حالة الاكراه
وهذا احسن لكن سياق الكلام يأباه وما ذكر شمس الائمة ادل على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول قسمان
حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال بمعنى السقوط عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض
الاحوال وضرب منه اي الذي حسن لمعنى في نفسه ما الحق به حكما لكنه يشبه بما حسن لمعنى في غيره نظرا الى
كالزكوة لا تتادى الى ذلك المعنى الذي هو المقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذي يتم وهو الطهارة والسعي
فكان شبيها بالذي حسن لمعنى في نفسه من حيث انها موصوف بالحسن حقيقة لحصول ...
المأمور به وضرب منه ما حسن لحسن في شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة او ملحقا بالذي حسن
لمعنى في نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكوة ملحقة بها وقد ازداد بكل
واحد حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره

وقد يجتمع الحسن الاعتباري في شيء واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك
الزينة وتطريز الثوب المحلوف ... فاذا نادى صار حسنا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى هذا كان
حسنا في نفسه قوله فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته احترز به عمن آمن بوجود الله تعالى وانكر الصفات
كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وقوله عمرا انه نوعان ليس بجري على ظاهره لان النوع لا بد من ان يوجد فيه
تمام ماهية الجنس مع زيادة شيء ولا يوجد تمام ماهية الايمان في الاقرار ولا في التصديق على ما اختاره
الشيخ فيكون معناه عبر انه ركنان اي هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو ركن واقرار وهو ركن
واعلم بان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب وان الاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام
في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا
كما ان المنافق اذا وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار
كافرا عند الله تعالى لعدم التصديق وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا
ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط فعند هؤلاء لو صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار وهو مذهب ... وشمس الائمة
وكثير من الفقهاء وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا
اله الا الله والشهادة لا تكون الا باللسان وقوله عم اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وقوله عم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله
وغير ذلك وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق غير انه عمل القلب لا تعلق له باللسان قال الايمان
بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله فيما بلغ عن الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد
صرفه عن مفهومه لغة وبان الشيء لا وجود له الا بوجود ركنه والذي آمن به موصوف بالايمان على التحقيق
من حين امن الى ان مات بل الى الابد فيكون موجود الايمان وبقائه حقيقة ولا وجود للاقرار
حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن مع عدمه بمعنى التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله لكن الله تعالى
اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم
من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على حال القلب فيجري احكام الاخرة على التصديق
بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو كافر عندنا وعند الله مؤمن من اهل الجنة ثم لما كان الاقرار ركنا عند الشيخ والشيء لا يبقى بدون ركنه لزم عليه
بقاء الايمان في حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج في اثناء كلامه الجواب عنه فقال الاقرار ركن يحتمل اي التصديق
يا كونه ركنا لكنه استدراك عن قوله هو ركن اي الاقرار مع كونه ركنا يحتمل السقوط عن المكلف في بعض الاحوال
وهو حالة الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار
فوات التصديق وهذا استعارة لكون الاقرار ركنا لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار
دليلا على التصديق وجودا وعدما فجعل ركنا فيه وقيام السيف مقام الاكراه على انه دليل ظاهر على ان ...

او تصديق رسوله صح

له على تبديل الاقرار حاجة الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبدل التصديق فلم يصلح عدمه في هذه الحالة دليلا
على عدم التصديق فلم يبق ركنا فاما في غير هذه الحالة فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق
لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا عليه من غير عذر وكلفة في الاتيان لا يكون الا لتبدل
الاعتقاد فصلح ان يكون ركنا وان كان في درجة دون التصديق فصار الى التصديق احتراز عن التصديق حالة
البأس فانه لا ينفع اصلا كان مؤمنا يعني عند الله تعالى وما قال الشيخ في ذلك لان التصديق اختيار مع
عدم التمكن من الاقرار وانما يقوم مقامه في غاية الندرة قوله وكالصلوة عطف من حيث المعنى
على قوله لان الاقرار ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكان من الضرب الثاني
فكان قوله والاقرار ركن ابتداء بيان الضرب الثاني وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب
الاول من القسم الاول فكالتصديق الذي هو الركن الاصلي في الايمان فلا يحتمل السقوط عن المكلف
بحال واما الضرب الثاني فكالاقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق في حسن لعينه اذ هو اقرار بوحدانية
الله واقرار بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط لما اخرج وكالصلوة حسنت في ذاتها
وضعا ولهذا كانت راس العبادات فانهم الصلوة عماد الدين فمن اقامها وجعلت قرة عين النبي
الصلوة لكنها تسقط بالاعذار الا ان الاعتبار للمعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيف الشيخ
غير عزيز فالاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة او ذاتا وحكما قسم قسمين ما حسن
لعينه حقيقة وما الحق به حكما والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل
السقوط وما لا يحتمله فتحصل الاقسام الثلثة القسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم وسنذكر
باعتبار الحاصل لكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما الحق
به حكما والضرب الاول قسمان ما لا يحتمل السقوط وما يحتمله الا ان الشيخ عد الاقسام في اول الباب باعتبار
الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكرنا بادنى تأمل ثم قال بعد ذلك اما الضرب الاول من القسم
الاول واراد منه اي من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم مما ذكرنا
فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يرد القسم المتوسط بالذكر فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطفا
على قوله لا بد ان يكون كان في محل الرفع وبين الحكم في قوله انها دون التصديق اذ لو كان عطفا على الاقرار
لم يبق لهذا الاستثناء فائدة ويؤيد ذلك ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق يقتضي صفة الحسن يتناول
الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنقرر لك ان شاء الله قوله الا
انها ليست بركن ثم بين ان الصلوة لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه ظاهر النصوص
التي تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلح ان
يكون ركنا اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لا يصلح دليلا
على وجوده الا مقيدا بصفة وهي الجماعة حتى ان صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه فلا يصلح
ان تكون ركنا فيه قوله صار حسنا لمعنى قهر النفس بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس

الاقرار ليس بركن في حالة الاكراه

اذا صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه

الامارة

الامارة بالسوء التي هي عدوة الله وعدوكم على ما جاء في الخبر انه تع اوحى الى داود عم عاد نفسك فانها انتصبت
لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس منع نعم الله
مع عن مملوكه مع التعرض لسببه لها مثل من قال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق وقال احل لكم الطيبات كلوا من طيبات ما رزقناكم كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكذا
الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الله لا لنفسها لان تمليك المال
وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة اشرف
الامكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها فان واحدا من الصحابة قال ما انت بمكة لا وادي
شرفك الله على البلاد وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان
لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة تساوي في ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد
غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى لا باختيار العبد فان النفس ليست بجانية بصفتها بل هي مجبولة
على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل
عنه يوم القيمة اذا منعها ولا يقال لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول
انما وجب قهرها لتخالف هواها لئلا تبقى المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا
عن الهلاك وان كانت مجبولة على طبعها الاحراق من غير جناية وكذا الفقير ليس مستحق عبادة اذ العبادة
لا يستحقها الا الله عز وجل وانما فائدة الدفع اليه بتفقره وتسبب ايصال النفع اليه بطريق المبرة التي تعرف
الطبيعة اذ هي الاصل مما لا بد ان الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس وكذا لا يستحق ما مر عادة اصلا
لما ذكرنا وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل جعل الله تعالى اياه بيتا
وامره ايانا بتعظيمه وصارت هذه الوسائط بخلق الله بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى
وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة
كالصلوة شرطها الطهارة فالمعنى فلا يرد على الصبي كالصلوة خلافا لابن ابي يحيى في فصل الزكوة فان قيل
الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من الضرب الثالث لا من الثاني كالحج قلنا
انما اردنا بالواسطة هنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات
تتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله
تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت الى بيت المقدس
وجهة المشرق وتدرس حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها
على الواسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها
فكانت من الضرب الثالث واليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردري رحمه الله في فوائد التقويم فصار هذا اي
القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة لا تكون الا
محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهي على الاطلاق فتتوقف وجوبها على كمال

الامانة لم تجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها تجب ان يجب باهلية قاصرة لهما لحاجتهم تجب على
الصبي والمجنون وينوب الولي منابهما في الاداء واعلم ان ايراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لان من
الحسن الذي تحت المامور به لا امر وعرف ذلك به لا ثبت بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا
يتوقف ذلك على ورود السمع قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضي الامام
الايمان في هذه الاقسام بل بدا بالصلوة لان حسن هذه الاشياء ثابت بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتا
بالسمع عند الشيخ ابي منصور الا بالعقل كما هو مذهب الاشعري لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف الى هذا الايمان
ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في الايمان درجات للحسن والاقرار دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونهما لانها
ليست بركن في الايمان والصوم والزكاة دونهما لانها شابهت الحسن لعينه **قوله** واما الضرب الاول من
القسم الثاني وهو ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير لا يتادى بالفعل مقصودا فمثل السعي الى الجمعة حسن
مقصود اذ ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما حسن وصار مقصودا لانه لاقامة الجمعة اذ به
يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لا لذاته ثم الجمعة لا تتادى به بل بفعل مقصود بعده فلم يكن له شابهة
بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه ابعد رتبة من غيره في كونه حسنا لغيره مقابلا للحسن
في الاول وهو السعي الى الجمعة من الابتداء عليها والمشي بالسرعة فانه روي عن عمر وابن مسعود وابن الزبير
انهم كانوا يقرؤن فامضوا الى ذكر الله اتقوا على العمل الذي امرتم به واصطفاه وليس في حديث السكينة فصل بين
الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء ان المشي الى الجمعة على السكينة كما في شرح الدلائل **قوله** وكذلك الوضوء اي
وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة
اي لا يصلح ان يكون عبادة مقصودة اذ لا يد للطهارة من كونها حسنة لذاتها وانه في نفسه تبرد وتطهير وذلك
ليس بحسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره ولا يتادى به اي بالوضوء الصلوة
بحال بل يسقط بسقوط الصلوة فكان كالسعي في كونه حسنا لغيره وطهذا جاز التيمم لصلوة العيد وصلوة
الجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضي انما يلزمه اذا كان يتوصل به الى اداء الصلوة
اذا اشتغل به فانه يفوته الصلوة لا الى خلف فيسقط عنه واذا سقط عنه صار وجود الماء كعدمه
وكان فرضه التيمم كذا في المبسوط **قوله** وتستغني اي الصلوة عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال
الشافعي من ان النية شرط في الوضوء لانه عبادة اذ العبادة تفعل تعظيما لله بامره وحكم الثواب وكل ذلك
موجود في الوضوء وقال ازالة الطهارة على النور يوم القيمة واذا ثبت انه عبادة كانت النية
شرطا كسائر العبادات فقلنا نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكن
نقول صحة الصلوة تستغني عن هذه الصفة بل انما تتوقف على كونه طهارة وربما تستعمل الماء بطريق التبرد
يحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة كالاستدامة الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوة وهذا لما
ذكرنا ان معنى العبادة فيه غير مقصود بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا ظهرت الطهارة
باي سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط السعي لا للجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة بالنية لان

المقصود منها التمكن من اداء الجمعة بحصوله في المسجد لا كونه عبادة فعلى اي وجه حصل سقط الامر كما هو كذلك الامر
قوله والضرب الثاني وهو الذي حسن لمعنى في غيره وذلك المعنى يتادى بالمامور به لا يحتاج الى فعل مقصود كالجهاد وصلوة
الجنازة واما الجهاد فلانه ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف
وقد قال عم الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيانه فالرب وسال النبي عم جبرائيل صلعم عن تعمير ملوك فارس
وقد كانوا انهم عمروا الاعمار الطوال فاوحى الله تعالى اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي وفي رواية انصفوا عبادي
وعمروا بلادي فادمت لهم الملك وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله وللمسلمين
فشرع الجهاد اعداما لكفر واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله وان صلوة الجنازة فلانها ليست بحسن في
ذاتها اذ هي عبادة الميت كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد وانما صار حسنا بواسطة اسلام الميت لان
الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية
فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم **قوله** وذلك الكفر للكافر واسلام الميت منفصل
عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر واسلام الميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلي المقصود
من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ يحصل المقصود باداء المامور به نفسه توهم انه
ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك المعنى منفصل الى اخره دفعا لذلك
الوهم **قوله** لكنه يخالف الكفر لانه ورد عن النبي عم انه قال الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل آخر هذه الامة الدجال عصابة من المسلمين
حتى تقوم الساعة وعن عمران بن الحصين رض انه قال قال رسول الله عم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون
على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال **قوله** كان شبيها بالقسم الاول وهو الحسن
لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره
وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبرت الواسطة وهي كفر الكافر واسلام الميت
ههنا دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيئته فهي ثبتت باختيار العبد وصنعه
عن طواعية فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة
تتم بالعبد للرب بحسب قدرته ويكون الواسطة المضافة الى اختيار الله تعالى غير فعل العباد صورة ومعنى
بخلاف تلك الوسائط فانها ثبتت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيه فسقط اعتبارها فبقيت العبادة خالصة
من العبد للرب بلا واسطة ثم حكم النوع الاول مع تعدد ضروبه الثلاثة واحد وهو انه اذا وجب بالامر لا
الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه وحكم الضربين الاولين من القسم الثاني واحد ايضا وهو
بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حمل انسان من الجامع الى موضع مكرها
بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا عليه وان حصل المقصود بدون السعي
بان حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن بعدمه نقصان
فيما هو المقصود واذا سقط عنه لمرض ونحوه سقط السعي وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعي
تتم اداء الجمعة وبدون الوضوء لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث فلذا

ذكر شمس الائمة رحمه الله فلانت الوضوء شرطا والسعي في هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول
الطهارة به بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد تحصل الصلوة بدون فعل الوضوء ثم لا تحصل الجمعة
بدون فعل السعي ولا تحصل بدون صفة الطهارة ثم لا تحصل الجمعة بدون كونه في الجامع وكذلك لو تصور
اسلام الخلق عن اخرهم لا تبقى فرضية الجهاد ايضا وكذلك حق الميت متى يسقط بعد دفن مصلي الى احيا
من بغي او قطع طريق او كفر يسقط حقه وكذا الامام في الولي حتى تعاطي الابتر يحصل المقصود وهو انقض
حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة اتية على الولي كذا اذا لم تتكسر شوكة الكفار بالقتال ان لم يسقط
بمن لم يسقط الفرض ورجحانها لان المعنى الذي له وجب بمنزلة الشيء الموجب فلا يعني الحكم بدون التسبب
كذا ذكر القاضي الامام وشمس الائمة ثم الشيخ لما ذكر انما تكلم به ما يتم منه هذه من احكام ثم لم يذكرها
صريحا واما الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعا مختص بالاداء دون القضاء اي هذا القسم باعتبار
الاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا للحسن الذاتي والحسن الاضافي باعتبار ليس اطراد القدرة
التي هي شرط في وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا يتاتى في القضاء الجمع بين الحسنين
فيكون مختصا بالاداء ضرورة ثم الحسن باعتبار الغير انما يثبت لهذا القسم مع كونه حسنا لذاته
لان العبادة لا تصح ان يكون ما مورا بها الا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة توقف
وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وذلك اشارة الى الغير
المفهوم من قوله الضرب الثالث اي الشيء الذي صار الحسن لمعنه حسنا لغيره ليس شرطا
القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه اي تقدر عليه وذلك اي الشرط المذكور وهو القدرة شرط
الاداء اي شرط وجوب الاداء دون الوجوب لبي دون نفس الوجوب وقيل معناه ان الشرط المذكور وهو
القدرة الحقيقية شرط الاداء اي شرط حقيقته الاداء دون الوجوب اي دون وجوب الاداء
لي دون وجوب الاداء لبي دون نفس الوجوب لان شرط سلامة الالات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة
والاول هو الوجه وعليه دل ما ذكر القاضي الامام وشمس الائمة في كتابيهما واصل ذلك اي اصل اشتراط القدرة
قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي طاقتها وقدرتها اي لا يامرها بما ليس في طاقتها فثبت بالنص
ان القدرة شرط لصحة الامر اعلم ان الائمة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى تكليف ما لا يطاق فقال
اصحابنا رحمهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقال الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم
الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعدم بين شيئين فاما
التكليف بما هو ممتنع لغيره كالايمان من علم الله تع انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين
ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه
تصرف في عباده ومماليكه فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف اما ان
كان لاستحالته في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تع بالممتنع للعبد ولا الى
الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والتدبير منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا بان تكليف

العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفها في ان هذا كتكليف الاعمى بالنظر والجمع ونسبته الى الحكيم تقتضي حكمة
التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب
عليه فلذا كان ممن لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في امتناع
فلا يتحقق معنى الابتلاء ويعرف باقي الكلام في علم الكلام فاذا ثبت هذا فنقول لما ذكر الشيخ رحمه الله ما هو
وهو ان اشتراط هذه القدرة تفضل ومنة من الله تع عندنا يوهم ظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة
يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية وما ذكره بعض مشايخنا ان المكنة الاصلية شرط وطري العبادات
تحقيقا للعدل على ما قال الله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والميسرة مشروطة في بعضها حسنا للتفضل
على ما نطق به النص وما ذكر القاضي الامام في التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء امكنة العبد منه
حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب عامة اهل السنة ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه
القدرة التي يصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشريف تفضل من الله ومنة لانه لا يجب على الله تع
شيء على ما عرف في مسئلة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها فيه عدل
وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان
ليصير اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر في بعض الشروح ولقائل ان يقول هذا التاويل وان كان صحيحا في نفسه
لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة
وخلقها في المكلف فالاوجه ان يصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها وبيان
ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المامور به الا انها لما لم تسبق الفعل
ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المامور به نقل الحكم عنها الى سلامة الالات وصحة الاسباب
التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الالات وصحة الاسباب لصلاحيتها
لقبول تلك القدرة تلك القدرة بها لا محالة فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على
توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما ستبينه يكون تحقيقا للفضل الرشرع الميزان وعليه دل
سياق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال ليس من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء
غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحته لانه لا يتادى المامور به بالقدرة الموجودة وقت الامر وانما
يتادى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدمها
عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم المامور فان النبي عم كان رسولا
الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من
الاداء فكما ان الامر قبل وجود المامور حسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ويكون بشرط
ان يتمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يومر بصلاة الخوف
اذا برا فيكون حسنا قال الله تع فاذا اطمانتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء وركب
ثبت بما ذكرنا ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل فاشتراط القدرة

البدن وسلامة الالات وهم الاسباب عند التكليف لكون بعض الامحالة قوله وهذا شرط في اداء كل امر
ذكرنا من القدرة بسلامة الالات شرط في وجوب اداء ما ثبت بكل امر سواء كان المامور به حسنا
لعينه او لغيره حتى اجمعوا ان الطهارة لا تجب على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعمال الماء حسا ولم
اذا لم يجد من يستعين به فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط وذكر شمس الائمة [illegible]
ان كان المعين حرا او امراته جاز له التيمم في قول ابي حنيفة لانه لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف
فيه قول [illegible] ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة يده بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين
بعينه بدل لا يجوز له التيمم عند الكل فثبت بما ذكرنا ان قولهم اجمعوا اول بما ذكرنا على انه روي عن محمد [illegible]
ان لم يجد من يعينه لا يجوز له ان يتيمم ايضا الا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد في المصر من يعين
به [illegible] والتيمم يعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله وعلى
من عجز عن استعماله اي حكما بان يخاف نقصانا في بدنه بان ازداد مرضه بالتوضي او بالماء بان لا يجده الا [illegible]
[illegible] فهو غال وقيل ما لا يدخل تحت [illegible]
المقومين [illegible] في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى [illegible]
فخر الدين [illegible] قوله وكذلك اي [illegible]
الصلوة تجب اداها الا بحسب القدرة اي الممكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قائما
او قاعدا او بالايماء لان [illegible] المخصوص اي الحج لا يحصل [illegible] اي دون الزاد والراحلة في
الغالب فان الزاد والراحلة من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان [illegible] والراحلة عما
[illegible] والراحلة [illegible] بالمال والبدن لان الوجوب يتعلق بالمكنة الميسرة
وهي ليست بشرط بالاجماع وانما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكي
عن بعض السلف وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر لا يصح بناء الحكم عليه [illegible]
[illegible] ادنى القدرة [illegible] فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق [illegible]
به [illegible] فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من القدرة لا بالزاد والراحلة لانا نقول [illegible] اعتبار
هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة
وان كان لا [illegible] ادائها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء لا لعين الاداء [illegible] بما شرطنا الحرج
ولذلك لم يعتبر الا بقدرة [illegible] حتى [illegible] متمكنا من ادائها بان كان [illegible] قادرا عليه بنفسه او بنائبه
حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير [illegible] لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة وهذا بخلاف الطهارة
حيث تثبت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي تحصل
بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدي معتبرة ولا يحصل ذلك بالاباحة
وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن [illegible] حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه يسقط
الواجب بالاجماع وانما قيد [illegible] بالهلاك بعد التمكن خلافا لما سياتي قوله ولهذا قال زفر [illegible] الى اخره

ف

٦٩

ثم ذكر ان المامور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل المامور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة
الا ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الالات وصحة الاسباب وهي تسمى قدرة ممكنة [illegible] بها عند
قصد الفعل في المعتاد والثاني حقيقة القدرة التي يوجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان يعتمد
الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع من ذلك فنقل الشرطية الى الاول لحصول التمام بها عادة عند
الفعل ثبت انه لا بد من ان يكون المامور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل يوجد الفعل
بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا فلهذا قال زفر اذا صار الا[نسان]
اهلا للتكليف في اخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض او افاق المجنون في اخر الوقت بحيث
لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو
من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا معنى لقول اصحابنا الثلاثة ان القدرة ثابتة باحتمال
امتداد الوقت [illegible] كان يصح التكليف لان ذلك احتمال بعيد ومثله لا يصلح شرطا للتكليف الا يعتبر
[illegible] ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة [illegible] للشيخ الفاني واحتمال
القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المزمن المتعذر زواله الزمانة واحتمال الابصار للاعمى
بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لا يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى [illegible]
استحسنوا اي علماؤنا بدليل [illegible] وتركوا القياس الذي عمل به زفر بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على
العشرة او دونها [illegible] انقطاعه اي الحيض قبل تمامه بان انقطع الدم فيما دون العشرة بادراك وقت الغسل بعد
الانقطاع وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة التي هي اكثر الحيض بتمام العشرة وقد بقي من الوقت شيء قليل
او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل وان انقطع على ما دون العشرة وقد بقي
من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل وتحرم للصلوة يكون عليها قضاء تلك الصلوة والا فلا لان زمان الاغتسال
فيما دون العشرة من جملة الحيض [illegible] ولهذا لا ينقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك
لان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز ان يعاودها الدم فاذا
اغتسلت حكم بطهارتها شرعا فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك جزءا من الوقت بعد مدة
الاغتسال ليجب عليها الصلوة وقدر ما يصلح للاحرام [illegible] ان يكون ذلك شرطا حتى لو
ادركت اقل من ذلك لا يجب عليها الصلوة وكذلك في ساير الفصول اي كما استحسنوا في الحيض استحسنوا
في ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في اخر الوقت وهو المختار من
مذهب الشافعي ايضا فانه قد ذكر في المختصر [illegible] في مذهب الشافعي لو زال العذر المسقط
للقضاء كالجنون والصبي والكفر والحيض وقد بقي من الوقت [illegible] لزمه تلك الصلوة ولو زال قبل الغروب
لزمه الظهر والعصر ولو زال قبل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالي ايضا وجه الاستحسان
ان سبب الوجوب [illegible] جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل [illegible] اصل الوجوب [illegible]
[illegible] شرط وجوب الاداء [illegible] لانه ليس بمتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة

قوله

[illegible]

على العقل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو مترتب على توهم القدرة التي تثبت بها سلامة الآلات
وصحة الاسباب وقد وجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت
بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء لو صح ان الامر
العباد شيئا يتوهم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقني ماء لا يكون امرا صحيحا
موجبا للاداء حتى بهذا القدر كذا ذكر الامام السرخسي فان قيل قد ذكرت ان القدرة على نوعين
قدرة سلامة الآلات والقدرة الحقيقية بحيث سلم ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف لصحته
كان مبنيا على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها كاف
فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشي
للاعمى والمقعد ثابت ومع ذلك لا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف
اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء
اذا كان المقصود منه حقيقة التوضي لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المطلوب خلفه وهو التيمم
وتوهم الماء كان بعيدا كان يصح الامر ليظهر اثره في حق خلفه ويشترط سلامة آلات الخلف لانه هو
المقصود لا سلامة آلات الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء
فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لا سلامة آلات الاصل وهو الاداء بل يكفي توهم
قوله باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير كلمة عن بمعنى من البيانية وتتعلق بالوقت والوقت بمعنى الزمان
والباقي بتوقف الشمس للسببية وتتعلق بالامتداد اي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الاخير من وقت الصلوة
بسبب توقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الرحمن عليه روي ان سليمان عم لما عرض له الخيل الصافنات الجياد
وفاته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب
الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشؤما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وتمسيس
بما منعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاته من
الصلوة او الورد وبتسخير الريح بدلا عن الخيل فجرت بامره رخاء حيث اصاب اليه اشيرا كما في عصمة الانبياء
وكما في قصص الانبياء من قصص الانبياء عليهم السلام قوله وذلك نظير مس السماء اي اعتبار توهم القدرة وان
كان بعيدا لوجوب الاداء للخلف نظير اعتبار توهم البر وان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا
فاذا حلف ليمسن السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا ويأثم في هدم البر الذي هو المقصود باليمين
تعظيم المقسم به وانما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين في هذا المحل وقال زفر رح لا تنعقد لان من شرط
انعقاد اليمين ان يكون ما حلف عليه في وسعه ايجاده وهذا لا تنعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا ولكنا
نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان الشارع عن ميسر تعالى الله عم اخبارا عن
عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة تصعدون السماء ولو اقدر الله عم على صعودها كعيسى عم وكذا تحويل الحجر
شيئا قابل للتحويل لو حوله الله تعالى فتنعقد يمينه ثم يحنث في الحال للعجز وتحل الجادة بشرط البر لما ذكرنا كما في الحنث لا يوم

الحنث في حق العرب لعدم الفائت وفي هذا الخلاف الغموس لان تصور البر الذي هو الاصل ليحتمل فيه مرة فلا
ينعقد للخلف وهو الكفارة ولا احتمال لاعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا وقد يعلى فيه انه يمكن
ينبغي ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا الا ان التصور باعادة الزمان الماضي على الخبر عنه تعالى لا وجد منه كما
نستحيل انه صدق الاخبار عن بان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجودا من الحالف بدون ان يفعله فلهذا لم
ينعقد الغموس كذا في المبسوط قوله فصار شروعها تتعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة والضمير
المستكن في فصار راجع الى وجوب الاصل اي فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال
ووجب النقل بعني الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالي قوله كمن يهجم اي دخل وانما اختار لفظ الهجوم دون
الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استئذان وانيا في وقت الصلوة بهذه الصفة لان
العجز هنا الحالة اكثر لان من دخل عليه باستئذان ربما تهيئوا للماء فاذا دخل عليه بغتة والطاهر لا يمكنه
لذلك من هجوم وقت الصلوة على المسافر اشتغاله بتعب السفر وعدم من تعليم الوقت بسرعة وعجز بحسن التيمم
عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو قول العلماء
لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه وهو
التراب قوله والامر المطلق اي المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لعينه حقيقة او لغيره يتناول
الضرب الاول من القسم الاول وهو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما فالامر المطلق
يتناول الضرب الاول دون ما عداه من الاقسام او معناه يتناول الضرب الاول اي النوع الاول وهو الحسن
لعينه من القسم الاول اي من التقسيم الاول وهو قول المأمور به نوعان في هذا الباب دون غيره مما ذكر بعده وهو
الضرب الثاني اي ما حسن لغيره نص عليه هكذا في غير واحد من الكتب وهكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا
فقال واما الامر المطلق في العبادة فينصرف الى ما حسن لمعنى في عينه مثل الايمان بالله والصلوة الا بدليل يقترن به
يدل على الغير والحاصل ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره
ان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على ما ترى وهو ضروري والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا
يثبت ما وراءه الا بدليل زائد ولكنا نقول ليست مطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب يقتضي ذلك كمال صفة
الحسن للمأمور به لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكماله يقتضي كمال الحسن ايضا وذلك في الحسن
الذاتي الذي هو الحسن الحقيقي والحسن المستفاد من الغير له شبهة المجاز لانه ثابت من وجه دون وجه
ولان الكلام في الامر بفعل هو لله عبادة فكان الامر استعبادا او الامر في المعنى من قوله اقيموا الصلوة
بمنزلة اعبدوني بها والعبادة لله حسنة لعينها فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة تقتضي هذا
المعنى وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء يشتمل الادنى قلنا نعم ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم لا
يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا في ذلك وذكر في الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة
الحسن والقبح فمن قال الحسن عقلي ما يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به ومن قال انه
شرعي فالحسن عنده ما امرنا به فيجب ان يكون كل مأمور به حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا

نحو الاشيخ قوله ثم علي هذا اي علي ان الامر المطلق يقتضي كل صفة الحسن في المامور به قال زفر ان فرض الوقت
تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة ومن قوله ثم ما فصلنا اي ذكرنا ثم دل هذا الامر علي صفة حسنه
اي علي كون المامور به وهو الجمعة حسنا لعينه وعلي انه الامور به من المشروع في حق من تناوله الامر
دون غيره حتى لو صلي الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم يشهد الجمعة لا يجزيه اي اذا اعاد الظهر بعد فراغ
الامام من الجمعة عند زفر وبعد خروج الوقت عند الشافعي ثم ذكر لان الاجماع منعقد على ان
فرض الوقت صلوة واحدة وقد ثبت بهذا ان الجمعة في حقه اذ هو مامور بالسعي الي الجمعة وترك الاشتغال بالظهر
ما لم يتحقق فوت الجمعة فيلزم من انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ثم فوت الجمعة عند زفر بفراغ
الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعي يفوتها بخروج الوقت لان السلطان
عنده ليس بشرط كذا ذكر في المبسوط قوله وقلنا اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا صلي الظهر يوم
الجمعة في منزله ثم اتى الجمعة فصلاها انتقض الظهر وهو اتفاق حتى لو شرع مع الامام فقبل ان يتم الامام
الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه اعادة الظهر وعندنا ينتقض الظهر ويلزمه الاعادة وهذا استحسان
وجه قولهما ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا في
حقه وللمعذور اداء الظهر منه بالاجماع من غير اساءة واذا صح اداؤه في وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلي الظهر
في منزله ثم ادرك الجماعة او كما اذا صلي الظهر ثم ادي العصر ويلزم ما ذكرنا انه لو ادي الجمعة قبل اداء الظهر
يخرج عنه كما لو ادي غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تعين الظهر في حقه فلا يتادى بغيره
ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادي الجمعة قبل اداء الظهر يخرج عن فرض الوقت بالاجماع كما لو ادي
الظهر فالاوجه ما ذكره القاضي الامام في الاسرار وهو ان فرض الوقت واحد واجمعنا ان المعذور
لم يومر باقامة الجمعة عينا بل لنا الخيار من اقامة الجمعة والظهر فاذا ادي احدهما اندفع الاخر كالمكفر
عن اليمين اذا كفر بنوع بطلت سائر الانواع ولم ينتقض ما ادي بالاخر كما اذا صلي الجمعة لم ينتقض بالظهر قوله
وقلنا نحن لا خلاف في هذا الاصل يعني كون الامر المطلق مقتضيا للحسن لكن الكلام في كيفية توجه
الامر بالجمعة فنقول الفرض الاصلي في هذا اليوم هو الظهر في حق الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الاحاد
باقامته والجمعة شرائط لا يتمكن الواحد من اقامتها بنفسه فبقي الفرض كما كان مشروعا والدليل
عليه انه اذا فات فرض الوقت اصلا ينوي قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر
لما صح نية قضاء الظهر بعد فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر
الايام الا ان الامر ورد باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك في سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم
لانه بعد فوات الجمعة وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما وقدرا
وشروطا كيف ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعرفنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر بل تقتضيه اقامة
الجمعة مقام الظهر بفعلها عنها وهذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور بل رخص له ان
لا يقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتي بالفرض الاصلي بدليل ان المسلمين اجمعوا ان المسافر اذا صلي

الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلي الظهر بعد فوات الجمعة كان فرضه وقضي فرض
الوقت ما علق الا بالوقت واما الفوت فانما يتعلق بفعل الكاتب فتبين بما ذكرنا ان الظهر مشروع في حق الصحيح
المقيم كما ان الجمعة مشروعة في حق المسافر ومما ذكرنا ان الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة
ان يختار العبد الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا اديت ومثاله وقت رمضان علق شرعية الصوم
بالشهر في حق الكل ويسقط في حق المسافر تعلقه من ايام اخر فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلي المقيم الظهر اداء فرض
وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانهما استويا في كون الظهر مشروع الوقت في حقهما وانما اختلفا في وجوب
الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا في الوجوب
لانهما اتفقا في ان الشهر سبب لشرع هذا الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم ياثم بترك الجمعة باداء الظهر
لانه منهي عن ذلك ولكن لما كان النهي لمعنى في غيره ما في من التفويت لا يوجب فساد الفعل واما المسافر
اذا صلي الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوي المقيم في شرعية الجمعة في حقه على ما بينا
وانما يفارقه في ان ثبت له رخصة الترك وهي رخصة حقيقية لانها رخصة ترفيه بالاجماع وهي
محتملة للعزيمة لا تنافيها فاذا اقدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة التي هي جعلت في حقه فالتحق بالمقيم والمقيم
ينتقض ظهره بجمعته كذا هذا كذا في الاسرار وغيره وعن عمر انه قال ما ادري ما اصل فرض الوقت
في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا بعينه ويتعين
بفعله كذا في المبسوط قوله وثبت ان قضية الامر بعينه في قوله فاسعوا اداء الظهر بالجمعة اي اقامتها مقام
الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة باداءها قضاء وذلك اي الامر بالجمعة متغير الظهر لا ناسخا له بمنزلة
نداء اسماعيل عم بالكبش حيث وقع الذبح عن اسمعيل وانه اسم ذبيحا وامر بتحصيل الظهر بالجمعة بعد
ما ادي كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء وذلك لان قوله فاسعوا يتناول من صلي الظهر ومن لم يصل
وانه وقع مكروها وسبيله النقض بالاعادة ولا يقال ان الامر انتقض بابطال العمل وهو حرام منهي فلا يجوز
القول به لان النقض للاكمال جائز ولانه ابطال ضمني فلا يعتبر قوله واما وضع عن المعذور جواب
عما يقال ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادي الظهر ينبغي ان يستوفي موجب الرخصة فلا
يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء والية اشار الشيخ
قوله لم ينتقض بالجمعة من بعد فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا امكن العمل بها بعد ذلك وقد
امكن هاهنا اداء الجمعة بعد اداء الظهر فلو لم يجز رجعته بعدما رخص وادي الجمعة كان عائدا على موضوعه
بالنقض لان التسقط كان لدفع الحرج فلو لم يجز كان فيه اثبات حرج لم يثبت في حق غير المعذور
وذلك باطل قوله يختص بالاداء دون القضاء حتى اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة
بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا عليه حكما للتقصير لان التقصير يصلح سببا لاستبقاء
الواجب عنه لانه جناية وهي لا تصلح سببا للتخفيف فلم يشترط لبقاء الواجب لان بقاء الشيء غير
وجوده ولهذا صح اثبات الوجود دون البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود

شرط البقاء لان ما هو شرط لشيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا
للبقاء ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لان بقاء التكليف لا الابتداء وحد شرط [illegible]
انه تكليف ابتدائي فلهذا لم يشترط فيه القدرة وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي
وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص آخر غير الذي وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص
مقصود فلا بد من ان يشترط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف آخر والدليل على ان القدرة ليست
بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوات والصيامات
والحج وغيرها مع تيقننا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا يبقى عليه بعد الموت والبرزخ كالجزء
الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرناه لكن يظهر اثره في حق خلفه وهو الخلف للقضاء فلم تعتبر
وقد ثبتت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم على ما ذكرنا انه اذا فاتته صلوة في
الصحة فقضاها في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا حيث يخرج عن العهدة ولو لم تشترط القدرة
في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كان واجبا ولم يات بها الا انه انما قضاها
كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا قدرة
مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كان شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا
على القيام لا ان تكون القدرة على القيام شرطا في الصلوة الا ترى انه لو كان مريضا في
الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون
اشتراط القيام والركوع وغيرهما لكونها عارضا زائدا كذا رايت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا
الجواب قوله ولهذا قلنا اي ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان
عجزا كليا في احكام الاخرة فبقي تحت عهدته مواخذا به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء
ولقائل ان يقول اثر عدم السقوط في حق الاثم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عنه بالاجماع
وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان باشتراط القدرة الممكنة لا يسقط بالموت
في حق الاثم ايضا فانه اذا فرط في اداء الزكوة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب في حق الاثم حتى
جاز ان يواخذ به في الاخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال والحاصل ان
بقاء الوجوب يستغني عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة وظهر ثمرته
فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لما فيه من الفوت باختياره مختارا وان لم تكن القدرة قائمة
عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يواخذ به لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج بملك الزاد
والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يواخذ به في الاخرة وان
لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يواخذ به وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا
منه فاذا كان مطلوبا منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه
في اشتراط القدرة حالة الفعل يجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه

في حالة الصحة فانما يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة
المرض مضطجعا يقضيها في حالة الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم تشترط القدرة حالة البقاء
ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس في المسئلتين بعض الحذاق من
تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان
مطلوبا بنفسه يشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط
فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وهو القضاء
وان لم يكن الفعل منه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا في النفس الاخير لما قلنا عليه وجوب قضاء الصلوات
المتروكة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة كما في وجوب الاداء في الجزء
الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما بقي الصوم والصلوة
في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك الا ان القدرة لم تشترط للبقاء ولذلك ما بقيت
[illegible] بعد فوات العين كما لو كان المال [illegible] بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو
ملك بعد فوات المال [illegible] الحكم في الصوم ما يودي به [illegible] عليه [illegible] المال [illegible] القدرة [illegible]
[illegible] بعد [illegible] المال بعد سقوطها بفوات المال [illegible] الصوم [illegible] المال [illegible] سقط
بهلاك المال لتعين المحل حتى لو [illegible] الى الزكوة او صار ضمارا سقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجده
بعد سنين لا يجب عليه زكوة السنين الماضية ولكن يجب عليه اداء الزكوة التي كانت عليه وكذا العشر
والخراج لان كل واحد منهما متعلق بنماء متعين فهلاكه [illegible] من التوهم وكان يقول لا اجد فرقا بين الصلوة
ووجوب الكفارة في [illegible] القدرة عند الفعل [illegible] التوهم و[illegible] اشتراط القدرة في القضاء ما مر في باب الاداء
والقضاء ان الاداء انما يفوت بتقصيره اذا كان قادرا على الفعل حتى لو عجز عن الفعل سقط كما في سقوط فضل
الوقت وغصب المنافع واتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا انه وجب
بالقدرة الممكنة بقي بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك [illegible] التوهم وجب الفعل والا
ظهر اثره في المواخذة في الدار الاخرة وذكر في الاسرار مسئلة الترتيب ان اصل القدرة المشروط ابتداء
وجوب الاداء يشترط لبقاء وجوب الاداء لانها شرط الاداء فان العبد ما كلف ادا ما ليس في القدرة واسقط
بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل يشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل
الا ترى انا نشرط القدرة على التوضي بالماء حال المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة باحد الاداء لاجل
الوجوب قوله فاما الكامل من هذا القسم اي من الشرط بينا ان الواجب يترفع عليه ويزداد حسنا
فالقدرة الميسرة وهي زائدة على الاولى وهي الممكنة بدرجة لانها تثبت الامكان ثم اليسر وانما شرطت هذه القدرة
في اكثر الواجبات المالية ولم يشترط في البدنية لان اداها اشق على النفس من العبادات البدنية لان المال
شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب لا اختيار [illegible] الى اشارة اليسر
[illegible] وفرق ما بين الامرين اي القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب صفة لم يصر

دل عليه بمنزلة وقوله شرط جواب لما روي بعض اصحاب الشافعي شرط بالفاء فعلى هذا يكون شرط جواب لما وقوله فجعلته
تفسيرا للتغيير وتركته سهما لما فيه الا انها الفاظ مترادفة والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة تكون بشرط
مغير صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاؤها لبقاء الواجب وليس معنى التغيير انه كان
واجبا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا
بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر
الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وصارت شرطا في معنى العلة فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة
فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط ولا يقال بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة ايضا
كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا لانا نقول ذلك اذا امكن القول ببقاء بدون العلة
كالدم في الحج فاما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط وهنا لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون
هذا الوصف كما بين تبدل لصفة الواجب اي من العسر الى اليسر ذلك الوصف اي اليسر فيبطل الحق اي
الواجب لانه متى وجب بصفة لا يبقى الا بتلك الصفة قوله وبهذا اي وبالاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب
الذي تعلق بها قلنا الزكوة تسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والخراج لان الشرع علق وجوب هذا الواجب
بقدرة ميسرة وقال الشافعي رح اذا تمكن من الادا ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الادا ثم بهلاك
المال عجز عن الادا لعدم ما يؤدى به ومن تقرر عليه الوجوب ثم عجز عن الادا يبقى عليه الى الاخر كما في
العبادات وصدقة الفطر والحج ولان الواجب جزء من النصاب فلما لم يؤده حتى ذهب المال بعد تمكنه من الادا صار متعديا
بالحبس عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت وقلنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا بذلك
لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كالملك الذي ثبت مستعا بقي كذلك فان ثبت معيبا بقي كذلك وكذلك ما في الذمة
من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بصفة اليسر فلو بقي بعد هلاك المال لكان
الذي ... لانقلب غرامة تاوية على اصل ماله فان قيل الباقي عندي غير الواجب ابتدا بل هو مثله ضمنه
بالتفويت عن وقته وهو اوان الامكان كتفويت الصلوة والصوم عن الوقت وبالمنع عن الفقير
بعد تعين مقدار الواجب محلا للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن قلنا الزكوة ليست موقتة فلا يتصور
تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان لانه ليس بغصب في المال بل ابطال على صاحب الحق حقه
من ملك كما في منع الوديعة عن المالك او يد مقومة كما في منع الرهن عن المرتهن ولا يتصور ذلك الغصب فيما
نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا ويدا واما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه والمنع
لا يبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى
العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا
يوجب الضمان ولا على ما في ذمته من فعل التسليم لان الغصب لا يتصور على ما في الذمة ولانه
بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية وله ولاية المنع ما دام يتخير في محل الاداء حتى قال العراقيون
من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكر الكرخي رحمه الله مختصرا

لان

لان الساعي متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير متعديا وعامة مشايخنا يقولون لا يضمن
وكذا ذكر ابو سهل الزجاجي وابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا
يدا ولانه له رأي في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليؤدي
من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط قوله على وجه يعني اي وجوب هذا الواجب متعلق
بقدرة ميسرة بدليلين احدهما ان الممكنة الاصلية تحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها
الشرع الا بعد ملك المائتين ليكون الواجب قليلا من كثير والثاني ان الوجوب تعلق بوصف
النماء كيلا ينتقص به اصل المال وانما ينتقص به بعض النماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد
للنماء مقام حقيقته تيسيرا اذ في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة
والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب ومن المعتمد ... لا يطلق اي عن صفة النماء فيتبدل الواجب من اليسر
الى العسر فكان غير الاول فلا يثبت الا بسبب آخر كصلوة المقيم لا تتغير الى الركعتين الا بمغير
وهو السفر وكذا في العكس قوله ولا يلزم جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب في الابتداء
للتيسير كاشتراط النماء لان الممكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب
كما شرط الابتداء ولو ملك بعض النصاب في الابتداء لا يجب به شيء من الزكوة فكذلك يجب ان لا يبقى
البعض شيء من الواجب وقد علم خلافه فقال لانه لا اليسر في اشتراط النصاب بل اليسر في ايجاب
القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال لانه لم يجب عليه الا اداء ربع عشر الباقي وهذا لان
اليسر في الابتداء كان بايجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم يكن يزداد اليسر بما تعلق
بجزء بانضمام جزء آخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق بذلك الجزء فكما لم يزدد اليسر
بانضمام جزء آخر اليه لا ينتقص ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب شرط في الابتداء ليصير اهلا للوجوب
فان اهل الوجوب هو الغني والشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل
سببا لوجوب الزكوة لا بمال آخر ولا يحصل الغناء به لو لا مال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط
النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغنا لا يثبت بمطلق المال بل بمقدار من المال وذلك
لا ينضبط لاختلافه باختلاف الاشخاص والازمان والاماكن فتولى الشارع تقديره بنفسه فكان النصاب
شرطا لثبوت الاهلية لا لثبوت اليسر بل اليسر فيما دون النصاب اكثر منه في النصاب
لان ايتاء درهم من اربعين درهما ايسر من ايتاء خمسة من مائتي درهم كما ان ايتاء ... من الالف ايسر من ايتاء
الف درهم من اربعين الفا واذا ثبت انه شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب
فيما بقي من المال قوله ولكن الغنا وصف جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما لم
يحصل به اليسر وجب ان لا يشترط في الابتداء ايضا لان الزكوة لا تجب الا بقدرة ميسرة فقال
الغنا وصف لا بد منه الى آخره قوله لا غنا من غير الغني لا يتحقق الا بملك
ما يدفع حاجة الفقير دون الاغنا الشرعي وتحققه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله لا اغناء

من غير الغنى لا يتحقق قلنا المراد به نفي صفة الحسن عن الاغنا اي الاغنا بصفة الحسن من غير الغنى لا يتحقق
فلم يكن مامورا به شرعا الا انها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاجل الاحوايج المزدكي وبولن ماذكر القاضي الامام
في التقويم ولما شرعت اي صدقة الفطر للاغنا عن التسول لم يكن الفقير اهلا لوجوبها لفقير منه ودعم الاعراق
منزايتيرلا ان حسن الاغنا المامور به متعلق بالغنا الشرعي دون اصله ونص عليه شمس الائمة ايضا لكن
وانما يتحقق الاغنا بصفة الحسن من الغني واذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ما يتعلق حسنه
فلم يجز ان يكون مامورا به شرعا فان قيل حسن الاغناء لا يترتب على الغنا الشرعي ايضا
فان الله تع مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم الا ما اقول تعرف جل ذكره ويؤثرون على انفسهم
ولو كان بهم خصاصة قلنا بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر
على الشدة واظهار الجزع والضجر عند اصابة المكروه قال الله تع ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه
الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فقلنا لم يحسن الاغنا من غير الغنا لئلا يؤدي الى الامر المذموم
فاما من اختص بتوفيق من الله وتوقع في دينه حتى اثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد
والمكاره فحسن الاغنا منه لا يتوقف على الغنا الشرعي بل يتحقق من الاغنا الصادر عن الغني
قال عم افضل الصدقة جهد المقل الا ان هذا لما كان نادرا لم يصلح لنا الحكم مبني على الاول
قوله لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية يعني لما ثبت ان اشتراط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية
ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا على تلك الاهلية في هذه العبادة حتى صار اهلية هذه العبادة
بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما ان القدرة الممكنة من الفعل في الصلوة امر زائد على الاهلية
الاصلية واذا كان كذلك كان اشتراط للوجوب لا للتيسير كاشتراط الاهلية الاصلية فاشتراط
القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه لبقا اخر ولا نسلم انه لما كان النصاب شرط الاهلية لا شرط التيسير
ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه كما لا نقول بسقوط الزكوة لفوات النما الذي يتعلق به اليسر
لا لفوات النصاب الا ترى انه اذا هلك بعضه سقط بقسط الباقي ولو كان النصاب شرط اليسر
الزكوة بفوات جزء من النصاب لانتفاء الكل بفوات جزء قوله وهذا اي هلاك النصاب بخلاف
استهلاك بان انفقه رب المال في حاجة نفسه او القيه مجانا بان القاه في البحر مثلا فانه لا يسقط
الحق وان فات النما والملك فيه لان النصاب صار محلا للواجب حقا لصاحب الحق ونر
الفقير ما تم ان النصاب وان كان في ملك رب المال وفي يده حتى جاز بيعه وسائر تصرفاته
فيه عندنا ولكنه في حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار وصفا للقضا حتى من اذا الواجب
جزءا من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من الفقير لا ينوي الزكوة اجزاه
عن الزكوة ولو وهب مالا اخر لم يجزه عنها وكذلك لو هلك المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شيء
ولو كان الواجب مالا مطلقا في الذمة لكان هلاك النصاب وبقاؤه سواء واذا ثبت ان الحق
متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق بالاتلاف فيجعل المحل قائما زجرا عليه ونظرا لصاحب

الحق

الحق اذ لو لم يجعل قائما ادى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف مال الزكوة الى حاجته فلا
يصل الفقير الى حقه واذا جعل قائما تقديرا يبقى الواجب ببقائه كما ثبت ابتدا او بقاء تقديرا وهذا كالمولى اذا
اعتق العبد الجاني او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لاوليا الجناية لانه جنى على حقهم بالاتلاف ولو خلى به
ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سببا للضمان فكذا هذا والرجوع
بادا العين الى الفقير اذا اقدم على الاستهلاك يعتد قصد لاسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر على تحصيل
العين كالنائم رد الفضل فاذا هلك بافة سماوية فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب ونظيره
الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم واجب عليه فلم يسقط باختياره وفعله ولو مرض ابيح له لانه
لافة سماوية فكذلك هنا ولان التعدي على الاخذ يحرم الواجب بل ياخذ واحدا اخر بسم لا يسقط
الوجوب وقد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق لم يمكن تحقيق الوجوب وان كان
المبيع شرط ابتداء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمقترب لها لا يستحق النظر كما في الاسرار وطريقه
الامام البرغري ونحوهما قوله ولهذا المعنى اي ولاشتراط الابقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذي
تعلق بها قلنا كذا والتخيير تيسير لانه اذا ثبت ذلك الخيار شرعا ترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر فاذا
خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيرا وكان الواجب شاعبا موزا احيانا كان اشق عليه كالمقيم وجب
عليه الصوم عينا ولا يقال عليه صدقة الفطر قد خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر
تميزه لكم لم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها واجبة بتيسير الحكمة لانا نقول في ذلك ليس تخيير معنى لان تاسيسها التيسير لحكمته
ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسير الامر على المكلف فنظير الاول قوله تع ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم اي لا بد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرا
الليلة ربع القران او تقرا كتاب الفلاني او تكتب كذا جزءا من العلم ثم تنام والا لا تسلم مني فالمقصود منه
تاكيد ما اوجبت عليه من السهر والتعب لا التيسير عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء التي
لا يتوقف عنك السهر لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود من التخيير
معناه اختر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود في التخييرات الشرعية بكون تلك الاشيا التي خير المكلف
بينها متماثلة في المعنى او متغايرة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقع على الصورة ولا عبرة بالصورة
فيفيد تاكيد الواجب واذا كانت مختلفة المعاني متغايرة لم فيها ~~[illegible]~~
~~تقع على الصورة ولا عبرة بالصور فيفيد التاكيد [illegible]~~ كما في الصورة فلم يتعدى اثر التخيير الى المعنى
فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدارا ما لية نصف صاع من بر
وتمر صاع من شعير او تمر وبه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد
التخيير التيسير فصار بمنزلة التاكيد فيصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما بنصف صاع من بر او بصاع من
ذلك لانها متماثلة في المالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان المالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا
فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير واعلم انه ذكر ان التخيير يفيد التيسير انما يستقيم على

ترك عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا بان الامر باحد الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المامور مخير في تعيين واحد منها فعلا فاما على قول المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لا يتعيد التحصيل البعض والمسلم طويل بذكره في عامة الكتب **قوله** ولا ينتقل دليل اخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة وذلك لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في سائر الافعال مثل قوله ان لم ات البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق وان لم اكلم فلانا فعلي كذا وكذا اعتبر عجز الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد الفدية لا يجزيه تلك الفدية دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم تشترط اصل المكنة مع احتمال وجودها في العمر فتراعيها بالصوم ولا شك في ان الوجوب في حدوث القدرة ثم استدل على ان المعتبر العجز الحالي بمسائل فقال لو وجد خصال ثلثة ايام مانعه لما نقل الحكم الى الصوم عند لو اعتبر العجز المستدام في العمر لا تثبت ذلك الا باخر العمر بمعنى اداء الصوم علم ان المراد العجز الحالي وذكر في المبسوط ولو كان له مال غايب وهو لا يجد ما يكفر به اجزاه الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون في ماله الغايب عبد فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد فلما لم يشترط الاستطاعة لو صرف المال الذي لا يشترط الاستطاعة في حصوله اولى وكذلك في اطعام الظهار يعني ان المعتبر العجز الحالي فيما ذكرنا فكذلك هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار والصوم والقتل المعتبر في جميعها العجز الحالي في نقل الحكم عن الرتبة الى الصوم وكذلك في النقل عن الصوم الى الاطعام وصوم حتى لو مرض انما يكفر بالاطعام جاز وان قدر على الصوم بعد فثبت ان القدرة المشروط فيها ميسرة فكانت اي الكفارات من قبيل الزكوة ولكنه خص الطعام بالذكر مع ان الحكم في الصوم كذلك لانه اخر ما ينقل اليه في كفارة الظهار والصوم في كفارة اليمين ولما ذكر الشيخ ان الكفارات من قبيل الزكوة وقد فارقتها في ان الواجب فيها لا يعود بعد هلاك المال وفي الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله الا ان المال ههنا غير عين بعين الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال والمختص بالمال دون المال لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذي عليه ولهذا لم نشترط فيه النماء كما في الزكوة المال المرخوص وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا تبقى القدرة بهلاك العين على ما مر بعد اولي بعد الحنث او من بعد الهلاك وامتاز في شيء عن الثاني بقوله ولهذا اي ولكون المال غير عين سوى الاستهلاك الهلاك في الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك في الكفارة كما

ذكرنا وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه متعديا كالصلوة فانها لما شرعت موقتة كان المتاخر عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعدي على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتا ليصير تفويته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير في طريقة الامام البرغري **قوله** وصارت هذه القدرة اي القدرة المالية في الكفارة على هذا التقرير اي على تقرير انها لا تدوم باي ما لا يمكن نظير الاستطاعة التي تسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا تسبق الفعل ولا تتاخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الحنث معسرا وقت الاداء يجزيه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يجزيه **قوله** ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة ولم يشترط وجودها الغناء قلنا يبطل وجوب الزكوة بالدين اي بالدين الذي يقترن بوجوب الزكوة بان اقترن الحول ودين يمنع وجوب الزكوة وذلك لا يسقط الزكوة كذا في فتاوى القاضي الامام فخر الدين لان ما عرف مانعا لا يلزم ان يكون رافعا لانه اي لان الدين ينافي الغناء واليسر لان الغناء انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغناء بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة مع وجوبه ولا يحل للغني وكذلك اليسر فيه اذا كان المؤدي فضل ماله عن مشغول بحاجته ويتعين بمشغولية المال بالحاجة انه يتعين لقضاء الدين حتى تفريغ الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصروف الى الدين كالماء المعد للعطش وانما اورد هذه المسئلة في هذا الموضع ليبني عليها المسئلة التي تليها ويبين الفرق بينهما **قوله** لانه قال اي لان محمدا رحمه الله ذكر جائز عند الشهود وعند الاشتباه كقوله انا انزلنا في ليلة القدر والمذكور في اصول شمس الائمة ان المذكور في كتاب الايمان **قوله** ولم يذكر اي محمد رحمه الله انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ما جوابه واختلف المشايخ المتاخرون فيه فمنهم من قال لا يجزيه وهو الاصح كما اشار اليه في الكتاب في قوله الا ترى ان الصدقة تحل له ودنه هذا التعليل لا فرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذي في يده مستحق بدينه فيجعل كالمعدوم في حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخاف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم في حق التيمم وقال بعضهم لا يجزيه استدلالا بالتقييد الذي ذكره بقوله بعد ما تقضي دينه والتقييد في الرواية يدل على انتفاء ما عداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق والحاصل ان في الكتاب ما يدل على القولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحل له يدل على ان الصوم يجزيه في الحالتين والتقييد يدل على انه لا يجزيه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا **قوله** وجبت بصفة اليسر لان مبنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجبت في النامي لا في اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط لتكرار الواجب تكرار الحول كذا في اصول الفقه لبعض المشايخ وشرط القدرة يعني قدرة توجب هذا اليسر والمعني لا غنا بقوله عم اغنوهم عن المسالة في مثل هذا اليوم نص على معنى الاغناء

وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فان ابن عمر رضي الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن
المسئلة في مثل هذا اليوم ثم قيل المثل زائد كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء والصواب انه ليس كذلك
وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على اليوم المعين وانما ادخل اللام في قوله ولمعنى
الاغناء لان الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة يشتركان واما معنى
الاغناء فمختص بالزكوة فلهذا افرده باللام قوله وبقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ذكره في مجازات
الآثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المتصدق انما تجب عليه الصدقة اذا كان
لها وقوع من غنى والظهر هنا كناية عن القوة فكان المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه
استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به ويلجأ في الحوادث اليه وذكر في المغرب
واما لا صدقة الا عن ظهر غنى اي صادرة عن غنى والظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهر
الغيب ووجه التمسك به انه عم شرط الغنى لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لا صدقة
ليس نفي الوجود اذ هي توجد وتصح بدون الغنى فيحمل على نفي الوجوب لان الوجوب اشد
مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت الشرع الواجب لانه الحاصل به بل لثبوت
الاهلية على ما مر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين
بهذا انه وجبت لمعنى الاغناء ولما ثبت انها وجبت لمعنى الاغناء نقول اغناء الفقير انما يجب
شكرا لنعمة الغناء لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه ينتظم مصالح الدنيا والاخرة
والى هذا اشار النبي عم بقوله نعم المال الصالح للرجل الصالح فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب لله
تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت
لشكر نعمة المال ثم الشكر يستدعي مستغنيا كاملا ليتحقق ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو
لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يتحقق وجوب الشكر من ذلك الوجه والدين
يسقط الكمال اي عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال يعدم تمام الغنى بملكه
لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهته كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش
ولا يعدم اصله اي اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت تصرفاته فيه ولما زال الوصف
الكامل عنه لم يجب الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل وقد عدم قوله شطر من الكامل اي بعضا منه وشطر
الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا ومنه قوله عم في الحائض تقعد شطر عمرها سمي البعض
شطرا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل ومثله في التوسع تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم
كذا في المغرب قوله وانها حلت اي ولانها اي الغني باستغناء الكامل عنه حلت لا تجوز الصدقة اي الزكوة
اي لا تحل لغني اذا لم يكن عاملا وابن سبيل قوله ولهذا لا تتادى الزكوة اي ولان الزكوة وجبت لمعنى
الاغناء لا تتادى الا بتمليك عين متقومة اي تمليك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة
بنية الزكوة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة وكذا لو اطعمه طعاما

بنية

نية الزكوة لا يجزيه عن الزكوة لانه اكل بمال الغير بنية لا يحصل الغناء فان قيل ...
لاغناء الفقير لقوله عم اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تمليك ما يحتاج اليه متقوم
بلا انتقاص في نفسه والاغناء الكامل لا يحصل الا بالغنى الكامل كما في التمليك بغير عوض
يحصل الامر المالك قوله ساترة او زاجرة اي ساترة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان
الكفارات تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هي ساترة للذنب اي ماحية
له قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عم اتبع الحسنة السيئة تمحها وهي
ساترة لمرتكب الذنب لانه لما ارتكب تلبس بستر تقواه بالزكاة حتى صار عريانا فسترته الكفارة
وصار نزهتها المامور وباعتبار معنى العقوبة هي زاجرة كسائر العقوبات قوله ولذلك
اي ولانها لم تشرع للاغناء تتادى بالاباحة التي طعام اي بكونه مخاطبا باداء الكفارة
شرطت القدرة واليسر بها اي شرطت القدرة الميسرة في بعض النسخ بل القدرة واليسر
بها اي تعلقت او وجبت بالقدرة الممكنة وذلك لا ينعدم بالدين اي اليسر لا يعتبر به
ان تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخيير واعتبار
العجز الحالي كما ذكرنا وذلك لا يفوت بالدين والانعدام وان كان من الفاظ المحدثين فان
اهل اللغة لم يجوزوا اعدمه بمعنى لم اجده وحقيقته تعود الى عمر الكفارات وليس له مطاوع
لكن الفعل منه اذ ليس له احداث فعل وذكر في المفصل لا يقع يعني انفعل الا حيث يكون
علاج وتاثير ولهذا قولهم انعدم خطا الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من
غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطا المستعمل اولى من الصواب النادر قوله
وعلى هذا الاصل وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما تعلق بها تخرج مسئلة العشر
تستغرق من قيام تسعة الاعشار ويبقى القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لا يبقى تسعة
الاعشار بالنظر الى ذاته وان افترقت اليها من حيث هو عشر كان الجزء لا يفتقر الى الكل نظرا
الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغني عنه بالارض النامية بالخارج اي بالنماء الحقيقي قوله وكذلك
الخراج يسقط اي كما ان العشر يسقط بهلاك الخارج فكذا الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع اي
استاصله آفة لانه متعلق بنماء الارض كالعشر حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليها شيء
وكذا لو لم يسلم الخارج لرب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئا او غرقت الارض ونضب
عنها الماء ولكن لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة لا يجب عليها الخراج فعرفنا انه متعلق
بالقدرة الميسرة الا ان النماء التقديري بان كان متمكنا من الزراعة في وقتها كاف للوجوب
لانه امكن اعتبار النماء التقديري ~~بان كان متمكنا من الزراعة~~ في الخراج لكون الواجب من
خلاف جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق المقاتلة ويجعل النماء موجودا حكما
لتقصيره حيث عطلها مع التمكن فلا يجعل موجودا بعد هلاكه لان الحول في مال الزكوة خلاف

فانعدم لانه عدمه

العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النما الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة
لانه لم ينقص حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلا يغرم شيئا كيلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان
بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض في آخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا في المغني
من شيخي قال شمس الايمة وبما يحمد من سير الاكاسرة انهم اذا اصاب زرع بعض الرعية
آفة عوضوا له ما انفق في الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك
في الربح فان لم يعطه الامام شيئا فلا اقل من ان لا يغرمه الخراج **قوله** وبدليل عطف على قوله الا ترى
انه لا يجب من حيث المعنى وتقديره بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخارج وبدليل كذا انه حط الى
نصف الخارج يعني الخراج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج واذا كان اكثر من النصف
حط الى نصف الخارج تسليما له النصف على كل حال والتنصيف عين الانصاف فلو كان الخارج
مثلا يساوي دينارا او الواجب دينارا ان يجب نصف دينار **قوله** وهذا اي جميع ما ذكرنا من
من الرفق والعشر والخراج بخلاف الحج الذي قاسها الشافعي عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة
لم يسقط بعد لانها اي عبادة الحج وجبت بشرط القدرة الممكنة دون صفة اليسر فان تعالى
شرط فيه تيسر الاستطاعة بقوله من استطاع اليه سبيلا ولا يتمكن الا بالزاد والراحلة عادة
فكان ملكهما ادنى ما به هذا التيسر فكان اي ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلا
يشترط دوامه لبقاء الواجب وذكر في الاسرار الحج لا يجب الا بملك الزاد والراحلة ويبقى بدونه لانه
شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد والراحلة وانما يتيسر بهما السفر
وما لا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسر لا يشترط للاداء فعلم انه شرط الوجوب رحمة علينا
قوله وكذلك اي وكما ان الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة لا تسقط صدقة
الفطر بهلاك الراس الذي هو السبب بان كان له عبد وحنث عليه صدقة الفطر بسببه فهلك
وذهاب المال الذي هو الشرط وان لم يجب ابتداء بدونها لان اشتراط الغنا للوجوب لا
لتيسر الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لا تستقيم ايجابها الا على غني كما لا يستقيم الا على غني من الاغنا
ما شرعت الا لاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله عم اغنوهم عن المسألة فلو كان ف
الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لاحراج وذلك لا يجوز وبيانه انه اذا ملك ما تمكن
من اغناء الفقير عن المسألة كان مستغنيا عن المسألة به متمكنا من الاغناء فلو اغنيت هذا الغناء
وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسألة ومن الاولى
لان دفع حاجة نفسه كالمحتاج الى المسألة اولى من دفع حاجة الفقير الا ترى انه لو كان في
طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى بل واجبا
ان خاف الهلاك عليها وانما اشترط الشافعي ان يملك من وجبت عليه صاعا فاضلا عن قوته وقوت
من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل له اكل

يقطع

الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء الشرعي وما ذكر في
بعض الشروح في جواب ما قيل ان المراد من الاغناء المذكور في الحديث الاغناء عن المسألة لا
الاغناء الشرعي بل لا يكون الغني الشرعي شرطا لا يلتفت اليه اذ ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء كما نه
الفقير بقرينة قوله عن المسألة فيبقى الغنا المشروط في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى
ما هو المتعارف في الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغنى في المؤدي ما ثبت نصا وانما
ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الاغناء الشرعي فاني يثبت
اشتراطه في المؤدي فيكون كما ذكرنا اولا **قوله** ثياب البذلة والمهنة البذلة
بالكسر ما يبتذل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة وحكى ابو زيد والكسائي المهنة بالكسر
وانكره الاصمعي كذا في الصحاح وفي المغرب المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال
فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا وقيل اراد بثياب البذلة ثياب التجمل التي يلبس
في الاعياد والمواسم وبالمهنة التي يلبس في غيرها فاذا ملك من ثياب البذلة والمهنة ما
يساوي نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية تجب عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المال يحصل
التمكن والغنا فاما صفة اليسر فيتعلق بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس
بشرط ههنا الا ترى انه لا يشترط حولان الحول المحسن للنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر
يلزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب
كذا ذكر شمس الايمة والامام البرغري في كتابيهما **قوله** ولا يلزم اي على قولنا صدقة الفطر لم تجب
بصفة اليسر لم يكن الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ترى انه لا يمنع وجوب
الكفارة مع انها تجب بقدرة ميسرة فلان لا يمنع فيما يجب بقدرة ممكنة كان اولى لانا نقول الدين
انما يمنع لانه يعدم الغنا كما قررنا في فصل الزكوة والغنا من شروط الاهلية فعدمه يجعل
بها فيمتنع الوجوب لا محالة **قوله** بخلاف الدين على العبد اذا كان على العبد الذي هو للخدمة
دين بان اذن له مولاه في التجارة فلحقته ديون ثم حجر عليه فعليه ان يؤدي عنه صدقة
الفطر لان صفة الغنا ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد وقيام الغنا بمن يؤدي
عنه غير معتبر في الوجوب كما في ولده وامه ولم يرد بسبب الاذن في التجارة لم يخرج
من ان يكون للخدمة لانه يشتغل بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى
المحيط لانه يمنع غناه ولا صدقة الا على الغني ثم فرق بين دين العبد في صدقة الفطر
وبينه في الزكوة حيث يمنع دينه الزكوة في صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره وبيانه
الفرق ان المعتبر في الزكوة الغنا بذلك المال الذي يجب فيه الزكوة حتى لو ملك ذلك المال
سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال آخر ودين العبد يمنع الغنا بالمالية فاما المعتبر في صدقة
الفطر فمطلق الغنا بانه اي المالك غني ودين العبد لا يمنع الغنا بمال آخر فافترقا **قوله** هذا الذي

ولا يمنع

ذكرنا اي ما ذكر من باب الاداء والقضاء الي ههنا تنقسم في صفة حكم الامر وهو ما ترجم باب
الاداء والقضاء وتقسيم في صفة المامور به في نفسه وهو ما ذكر في هذا الباب من تقسيم
الحسن فاما ما يكون صفة للمامور به قائمة بغيره اي بغير المامور به وهو الوقت اذ المامور به
قد يوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن فلا بد من ترتيبه اي ترتيبه على الدرجة الا
اي القسمة الاولى انقسم الي نوعين اداء وقضاء والي حسن بعينه وبغيره ثم كل واحد الي انواعه فكذا
في حكم الوقت ينقسم الي موقت والي غير موقت ثم الي ما يكون ظرفا ومعيارا ونحوه هذا الانقسام
والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق بدر الملة والدين وقال الشيخ الامام استاذ
الايمة حميد الملة والدين معناه ان المامور به في الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا
ترتيب في نفسه وههنا انقسم الي موقت وغير موقت وهذا الترتيب غيره والموقت ينقسم الي
وقت الاداء ووقت القضاء لقوله عم فان ذلك وقتها قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ
في شرح التقويم ثم هذا الذي ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت
وغير موقت فغير الموقت نوع واحد واما الموقت انواع فصار الحاصل ان المامور انقسم الي اداء
وقضاء وكلاهما انقسم الي موقت وغير موقت ويعني به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء المخرج
عن كونها موقتة وغير موقتة فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء
غير موقت **باب** في تقسيم المامور به في حكم الوقت **قوله** مطلقة اي غير
متعلقة بوقت وموقتة اي متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذي لو اختص جواز ادائه
به حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد للمامور به منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة
ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم يقل غير موقتة كما قال غيره **قوله** ظرفا
للمؤدي وشرطا للاداء فان قيل قد تنافيا اذ الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال
شروط على ما عرف فاي فائدة في قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدي الركعات التي تحصل
في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الي الوجود فكانا غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان
اداءها تسليم الدراهم مثلا الي الفقير والمؤدي نفس تلك الدراهم التي حصلت بها واذا كان
كذلك لا يستفاد من ظرفيته المؤدي شرطيته الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لغيره على
لا نسلم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا للشيء ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما
فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلث
بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن الصوم بكونه
ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء تاكيد
قوله الا ترى انه يفضل عن الاداء يعني اذا اكتفي في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن
الاداء وان طال وكذا من مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت

شرطا للشيء اذ كونه

ولو كان معيارا لما جاز لثبت انه ظرف لا معيار وتفسير الظرف ههنا ان يكون في الفعل والتغاير
ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل الماسد به والتغاير به ومقدرا به بزيادة ونقص
بازدياد الوقت وانتقاصه كالكيل في المكيلات فكان قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فان ظرف
ولكنه ليس بمحض وهذا اكل بشرط لا معيار **قوله** فكان شرطا الا ان فعل الصلوة لم يختلف ادا
في الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى يعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى
سمي احدهما اداء والاخر قضاء **قوله** والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح
كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت
سببا له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا
ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطي وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف
في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا
لا لكونه سببا كما في صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب
فلا يصح الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يمنع
دليل يصرفه عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يحتمل الوصف
بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه تبين الا انه لم ذلك الواجب
الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح **قوله**
ويفسد التعجيل قبله دليل اخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السببية لان التعجيل
كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك
اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجدت ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو
الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين
ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فيصلح دليلا على السببية وهذا لا يصلح دليلا على
احد مفهوميه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه
قوله وهذا القسم اي الوقت الذي هو ظرف بالنظر الي كونه سببا اربعة انواع ما يضاف الي
الجزء الاول اي فيما اذا ادى في اول الوقت الي ما يلي ابتداء الشروع اي فيما اذا لم يؤد في اول
الوقت ما يضاف الي الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اي فيما اذا اخر العصر الي
وقت الاحمرار وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسره لانه ربما يظن ان الجزء الاخير
من وقت كل صلوة ناقص فقرنها بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم ما يضاف الي جملة الوقت اي فيما
فات الاداء في الوقت ودلالة كون الوقت سببا يعني ما ذكرنا من علامة سببية الوقت
فاما الدليل على سببيته فمذكور في موضعه من باب بيان اسباب الشرائع **قوله** والاصل
في انواع القسم الاول اي القسم الذي هو ظرف واراد بالانواع الثلاثة الاولي دون النوع

هذا مع

كالمشترك

٩٦

الاخير لا الاختيار فيه الى جعل الجزء سببا لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا يوجب تاخير
الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لابد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلو روعي
معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص
عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية فيه يلزم منه تقديم
الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولابد من اعتبار
معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل
مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل
الكل والبعض فيلزم ما يفسد ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا
ان ذلك لا يجوز فتبين انه لابد من تقييده بالبعض ولانه لابد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك
في مطلق الوقت ثم لما لزم ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الاداء ليتبع
الاداء بعده ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء
مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على
الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى من الزمان اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسببية ولهذا اي ولان الادنى
بعد مضي جزء من الوقت حال **قوله** ولهذا اي ولكون السببية مقتصرة على الجزء الادنى قالوا اي اصحابنا
الثلاثة وان نفي اصحابه ان الكافر اذا اسلم وقد بقي جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت اي صار
لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب وقد قال محمد رحمه الله في نوادر الصلوة اراد به النوادر
التي رواها ابو سليمان عنه في ذكرها امراة ايام اقرائها عشرة فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت
شيء قليل او كثير يعليها قضاء تلك الصلوة وانا خص محمدا بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف
وهذا النوع من الاستدلال انما يكون لاثبات المذهب او لبيان تاييد الاصل ولا يكون لاثبات
الاصل لانه لا يستقيم اثبات الاصل بالفرع وما ذكره ههنا من القسم الاول **قوله** واذا ثبت
هذا اي وجوب الاقتصار على الجزء الادنى بما ذكرنا من الدليل كان الجزء الثاني اولى بالسببية
اي حال وجوده لعدم ما يزاحمه اذ المعدوم لا يعارض الموجود **قوله** افاد الوجوب بنفسه اي افاد
الجزء الاول الوجوب بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شيء اخر اليه ومن غير ان يتوقف على
استطاعة لان السبب لما وجد في حق الاهل ولم يوجد مانع ظهر تاثيره لا محالة ويجوز ان يكون
الباء زائدة والضمير راجعا الى الوجوب اي افاد نفس الوجوب ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ
افاد الوجوب نفسه والمراد من معنى في الذمة يفيد صحة الاداء ولا اثم بتركه قبل الطلب
قال صدر الاسلام ابو اليسر نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبي اذا اتلف مال انسان
تشتغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الادا بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على
القاتل ولا يجب عليه اداء الواجب وهو القصاص وانما يجب عليه تسليم النفس اذا طلب ولي القصاص

بيان نفس الوجوب

تسليم النفس لاستيفاء القصاص منه ثم قال الوجوب امر حكمي والامر الحكمي يعرف بالحكم وحكمه
انه اذا ادى ما في ذمته يقع واجبا **قوله** وافاد صحة الاداء لان الوجوب لما ثبت كان جواز
الاداء من ضرورته على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء
عندهم لكنه اي لكون السبب او نفس الوجوب لا يوجب الاداء في الحال وقوله لان الوجوب يجوز
ان يكون دليلا على قوله لا يوجب الاداء في الحال وبيانه ان الوجوب ثبت جبرا من الله تعالى بلا
اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه في مباشرة سببه لا يوجب الاداء في الحال كمن
بيت الريح والغنم في حجر انسان ودخل في عهدته حتى يجب عليه التسليم الى صاحبه اياه لكن لا يجب
التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شيء لا يجب الضمان وكذا ان نقض صنعه
وكذا اهل خلاف الغصب فانه لما كان متعديا في مباشرة سبب الضمان يجب التسليم قبل
الطلب ازالة للتعدي ويجوز ان يكون قوله لان الوجوب دليلا على ثبوت نفس الوجوب
بوجود نفس السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلا على ان الوجوب لا يوجب الاداء
الحال فيكون المجموع دليلا على المجموع وتقريره ان الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته
لتوقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبرا عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب
ههنا فيثبت الوجوب شاء العبد او ابى ولكن لا يثبت به وجوب الاداء لانه ليس من ضرورة
الوجوب في الذمة تعجيل الاداء اي تعجيل وجوب الاداء فانه ينفك عنه كما في ثمن البيع ومهر النكاح
ثمن المبيع ووجوب الاداء منها متاخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن في الحال ويتاخر المطالبة
الى حلول الاجل وكما في صوم شهر رمضان في حق المسافر ثبت نفس الوجوب في حقه ويتعدم
وجوب الاداء في الحال واذا كان كذلك ثبت نفس الوجوب ووجوب الاداء لا في الحال بل يتاخر
الى وجود الطلب ولم يوجد ههنا لان الشرع خيره في وقت الاداء اي فوض التعيين
بين الجزء الذي يؤدي فيه الفعل لانه انما طالبه بالاداء في كل الوقت لا في جزء معين وانما
جعل العبد مخيرا في الاداء في اي جزء شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا
يتعين وجوب الاداء في اخر الوقت لتحقق المطالبة فيه **قوله** واما الوجوب متصل بنزول الوجوب
دار بتاخير المطالبة يعني الوجوب ثبت بناء على صحة السبب الذي هو علامة ايجاب الله تعالى
علينا لا بالخطاب بل ثبت به مطالبة الواجب بالتسبب **قوله** ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة
قبل الفعل لما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التي هي
صفة الالات مقارنة للفعل اي مشروطة لوجوب الفعل لا لنفس الوجوب فانه ثبت
في حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء في حقه لعدم القدرة ثبت
الوجوب ينفك عن وجوب الاداء وذكر الشيخ في نسخة له في اصول الفقه ان التسبب
الواجب هو جبري لا يعتمد القدرة اذ هي شرط في الفعل الاختياري لا في الجبري وذلك

لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء آوانه لا يعتمد
القدرة الحقيقية على ما عرف انما يعتمد الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل
لاهم الخطاب وقيل معناه ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اي لاجل ما ذكرنا من المعنى
وهو ان نفس الوجوب لا تفتقر الى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا تفتقر الى وجود الفعل
والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل نفس الوجوب منفصل عن وجوب الاداء
كذلك وجوب الاداء منفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من
وجوب الاداء غير مراد عند اهل السنة والجماعة اذ لو كان مرادا لوجد الايمان من جميع
الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد من ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عن ذلك
والكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات
المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها ثم قد لا توجد تثبت ان وجود الفعل غير مراد
من وجود الخطاب فيحصل من هذا كله اشيا ثلاثة نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود
الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب ووجود الفعل بارادة الله
تعالى لكن عدم الفعل من العبد ملوما ومحجوجا عليه بعد توجه الخطاب عليه لان
وجوب الاداء بالخطاب انما يكون عند سلامة الالات وصحة الاسباب والتكليف
يعتمد هذه القدرة لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلا بقوله ليس من ضرورة الوجوب تحقق الاداء لان
الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تحقق الاداء
كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين وحاصله ان تحقق الاستطاعة على
حقيقة القدرة لا على سلامة الالات وحمل قوله تحقق الاداء على حقيقته يعني ليس من ضرورة
الوجوب ان يوجد الفعل مقارنا له ومتصلا به ولهذا اي ولان الفعل غير متصل بالوجوب كانت
الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تحقق الاداء من ضرورة الوجوب لكانت
مقارنة للوجوب لاقتران الفعل الذي هو المحتاج الى القدرة به ولكن لا تعلق لهذا الوجه بالمطلوب
وهو تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب كما ترى اذ لا يلزم من هذا التقرير تأخير وجوب
الاداء عن نفس الوجوب وقيل معناه انما اثبتنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه
احترازا عن تكليف العاجز وتحقق الفعل بلا قدرة فانها لو كانت متقدمة على الفعل لكانت
عدما وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض الى الزمان الثاني فيكون الفعل
واقعا ممن لا قدرة له ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن لاشتراطها في التكليف فائدة ولصح تكليف
العاجز وهو خلاف النص والعقل فثبت ان القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن
العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب ثبت جبرا الا انه

كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اي ان نفس الوجوب لا تفتقر الى فعل المكلف وقدرته صح

ف

بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله تعالى اياه لا يكون حجة للعبد لان ذلك غيب عنه فكان العبد

العبد اي ثبت عند العجز وعدم القدرة في اختيار الفعل بدليل وجوب الصلاة على النائم والمغمى
عليه لزم منه تكليف العاجز الذي احترزنا عنه في مسئلة الاستطاعة وهذا الوجه حسن لكن
لا يساعده سوق الكلام اذ ليس لاسم الاشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا
باضمار وهو ان يقال ليس من ضرورة الوجوب تحقق الاداء اي وجوب الاداء اذ لو كان ذلك
من ضرورته لزم تكليف العاجز وهو غير جائز ولهذا اي ولعدم جواز تكليف العاجز كانت
الاستطاعة كذا والوجه الاول اولى وان لم يخل عن تمحل ايضا قوله وهو كثوب اي ما ذكر من
تحقق الوجوب وتأخر وجوب الاداء نظير ثوب هبت به الريح اي جاءت وثارت به
وانما ذكر هذا بعد ما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق واشبه بما نحن فيه
اذ لا اختيار له في مباشرة هذا السبب وتحقق الوجوب كما لا اختيار له في وجود الوقت
وثبوت الوجوب به فاما البيع والنكاح فله في مباشرتهما اختيار تام قوله وفي مسئلتنا
لم توجد المطالبة اي على وجه يأثم بتركه في اول الوقت وانما تتحقق المطالبة في اخر
الوقت لا قبله لان له ولاية التأخير الى اخر الوقت والتأخير ينافي المطالبة فاذا ضاق
الوقت فقد انتهى التخيير فحينئذ يجب عليه الاداء لتحقق المطالبة ولا يلزم عليه ما اذا حال
الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت
عنه الزكوة فثبت ان التخيير لا ينافي المطالبة لانا لا نسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل
ثبتت صفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما عرف وفي اخر اجزاء العمر تعينت
المطالبة ههنا كما في اخر اجزاء الوقت كذا قيل قوله ولهذا قلنا تأثير المذهب اي
ولان الاداء لما لم يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه ثم استدل على انفكاك
وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها فقال وهو اي تراخي وجوب الاداء عن
الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه اذا تم عليهما جميع وقت
الصلوة ولم يزد الاغماء على يوم وليلة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهما
وتراخي وجوب الاداء لعدم اهليتهما للخطاب بزوال الفهم فان قيل السببية ثبتت بالخطاب
ايضا فان قبل ورود الشرع لم تكن السببية ثابتة للوقت فلا يتصور ثبوتها في حق
من لا يخاطب قلنا بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يثبت الوجوب
في حق كل اهل ثبت السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة السبب
في حقه سببا لان العلم بالوجوب لما ليس بشرط لثبوته جبرا فكذا السبب الوجوب
بل الجاهل والعالم فيه سواء بعد ما جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم زيد بل اذا عرف الفقيه
السببية يقضي بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك او لم يعلم الا ترى ان
الزكوة تجب عليه والشك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك

الاتلاف جُعل سببًا للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكان ذلك ثابتًا في حق الصبيان والمجانين
وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته فان قيل كيف صح هذا الا
وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بوجوب الاداء لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت
الاصل وقد تحملتم في اثبات وجوب الاداء في حق النائم اذا استيقظ في الجزء الاخير ونظائره
لايجاب القضاء كما مر الكلام مع زفر في الباب المتقدم وهاهنا وجب القضاء بالاجماع مع
وجوبه تعذر القول باشتراط وجوب الاداء عليها يوجب ان القضاء لا يجب الا بما يجب به
الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب هاهنا اما سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء او
خلاف الاجماع او وجوب الاداء قبل الانتباه والافاقة وخطابهما [illegible] قلنا قد ذكرنا فيما
تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل فيه مطلوبًا من المكلف حتى يأثم
فيه بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الالات ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا
حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفى فيه بتصور ثبوت
الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة ففي مسألة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء
بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة سلامة الالات
فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه مقصودا
فموجود لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة فوجوب القضاء بناء على
هذا النوع من الوجوب وعدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة
في هذا الكتاب ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح المبسوط ان تصور القدرة كاف في وجوب الاداء
في الجملة لينعقد السبب سببا في حق الخلف قائما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصورا
لصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتماله وتصوره ليجعل في
الاصل كانه هو الاصل تقديرا او دلالة ان التصور كاف في وجوب القضاء ان القضاء يجب على
النائم والمغمى عليه اذا انتبه او افاق ولا قدرة لهما على الاداء حقيقة وانما يجب القضاء لما قلنا
من الاحتمال وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني ان
الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء
فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء وليس
يشترط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا اولا لانه لا يجب القضاء لذاته بل الشرط
ان يصلح السبب الموجب للقضاء للوجوب للاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء
لمانع وجب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات
وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى
وجوب الاداء في نفس الامر كما في حق المستيقظ والمفيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء

بعدم

لا تبع

ظهر

فلا يرد السؤال **قوله** فتعين ان الوجوب باول الجزء اي باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كما
في قوله ولقد امر على اللئيم او بدل عن الاضافة **قوله** خلافا لبعض مشايخنا في نقل مشايخ العراق
من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق باخر الوقت وقوله وان الخطاب بالاداء لا يتعلق ينفي
لقول القائل يعني ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات البدنية
فنبين كل فصل على حدة اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه
يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين ومعنى التوسع انه يعم اجزاء الوقت وقتا للاداء فيما يرجع الى سقوط الفرض
ويجوز له التاخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء فحينئذ يحرم
عليه التاخير وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقالوا انه ينافي الوجوب لان الواجب
ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا
جمع بين المتنافيين ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء
وهو قول بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق باخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين
فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند اخرين
فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا فمن جعل الوجوب متعلقا
باول الوقت قال الواجب المؤقت لا يسقط وجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت
فيعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان
يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع وما بعد التوقيت على هذا القول انه لو
اتى بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فات عن اوله وما نه
بان اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء ووجه ما ذهب اليه العراقيون انه لما
جاز له التاخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه يتمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل ولا اثم
وهذا حد النفل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن
توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فما لم يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب ومع هذا
يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه
اذا عجل شاة من اربعين شاة الى الساعي ثم تم الحول وفي يده تسع وثلثون له ان يسترد المعجل
ان كان قائما وان كان الساعي تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفي يده اربع وثلثون كان
المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل به باقي اجزاء الصلوة
فان اتصل مجموعها يوصف بالوجوب والا فلا وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله
تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول جبريل عم للنبي في حديث الامامة ما بين هذين

وقت لكن لا يشك وقول الخصم ان الصلوة او ادرا اخر الوقت فهل يتنادى جميع اجزا الوقت ويتادى الى اخرها
وقت لادا الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على اول الوقت واخره والا فعلها في كل جزء
بالاجماع فلم يبق الا انه الواجب ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في
ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة امتناع قسم اخر فثبت ان التوسع ثابت شرعا والمشرع عقلا
ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب في بياض النهار اما في اوله او في وسطه
او في اخره كيف ما اردت فمهما فعلت فقد امتثلت ايجابي كان صحيحا ولا يجعلوا اما ان يقال وجب
شيا اصلا او وجب مضيقا وهما محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا وكذا الاجماع منعقد
على ان الواجب انما يتادى بنية الظهر ولا يتادى بنية النفل وبمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم
بعض العراقيين لتادى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتادى بمطلق
النية ولا يستوى فيه النفل والفرض وقولهم قد وجد في المؤدي في اول الوقت حد النفل لانه
عقاب على تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك حد النفل بل هو ما خير بتركه باذن الشرع وكذا الاجماع
منعقد على وجوب الصلوة على من ادرك او اسلم او طهر في وسط الوقت او في اخره ولو
كان الوجوب متعلقا باول الوقت كما قاله البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول
الوقت في حالة الصبى والكفر والحيض كما لو فات جميع الوقت في هذه الاحوال وذكر الغزالي
ان الاقسام في الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا
وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض
اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب
فاولى الالقاب به الواجب الموسع او الندب الذي لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا
القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب
على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذا الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع
الى اللفظ الذي ذكرنا اولى واما الفصل الثاني فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب
عندنا خلافا للشافعي في العبادات البدنية وفائدة الاختلاف تظهر في المراة اذا حاضت في اخر
الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد وعنده ان ادركت من اول
الوقت مقدار ما تصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحدا لتحقق وجوب الاداء
وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار
الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت ووجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس الا الفعل
لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم الامتناع عن المفطرات
وهو فعل وليس معنى الاداء الا الفعل لما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة
ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود

فلا معنى للفصل بين الوجوب بينه وبين وجوب الاداء كما في حقوق العباد ان الواجب قبل الاداء ما هو
معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد ونظيرها الثمن في البيع والاجرة
في الملك يثبت بنفس العقد ويتم بالتسليم قبل التسليم وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل
الاستيفاء لانها لا تبقى زمانين ولا يتصور ثبوتها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فلا يتصور
ان يقدر اعلمها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يتصل بين المالي والبدني من
هذا الوجه ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم لما لزمنا بالايجاب
والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو نظير له رجل استاجر خياطا ليخيط له هذا الثوب قميصا
بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وهي تسليم ما لزمه بالعقد وكان
الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الموجود مؤدي حالا بالتسليم واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان
اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال
الخطاب بعجز كما في حقيقته وهذا يدل على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر فيها بالعبادة
ولا يقال ان ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان
شرائط القضاء قد روعي فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل
كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدي في الوقت لولا النوم والاغماء والذي يحقق هذا ان الوقت لو مضى
على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صبيا في الوقت ثم حدثت
الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب هاهنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل
ان الامر على ما بينا وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر
عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء متاخر الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل الاقامة
او الصحة لقي الله تعالى ولا شيء عليه كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وشيئا في بيان فساد فرقة في موضع
ان شاء الله ثم اعترض الشيخ ابو المعين على هذه الطريقة فقال ما ذكرنا طريقة بعض مشايخنا
وهي واهية بمرة بل هي فاسدة لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غير فان الصوم فعل العبد ولا فعل له
الا الاداء وهذا شيء لا حاجة له الى اثباته بالدليل لثبوت صحته في البداية قال ثم نقول الصوم
ما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا للعبد ام غيره فان قال غيره بان نفسه وحكمه يكون مكابرة
منصف وان قال هو الامساك فنقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء
فعلي يقال أيوجد بفعلك ام بغير فعلك فان قال يوجد بغير فعلي فقد جعل الصوم ما يوجد بلا
فعل العبد واختياره وذا فاسد وان قال يوجد بفعلي فيقال له بأي فعل يوجد وما ذلك الفعل
الذي يوجد به الامساك الذي هو صوم ولا سبيل له الى بيان ذلك ثم يقال له الفرق
ما الفرق بينك وبين قولك الضرب ليس بفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل
والشرب وفي ارتكاب هذا خروج عن المعارف وجحد للضرورات وان قال الامساك فعلي فنقول

اذ حصل منك الامتثال فقد حصل منك الفعل ثم الاداء فعل اخر منه فان قال نعم فاذا
صار الصايم فاعلا لفعلين احدهما الامتثال الاخر اداء الامتثال وكذا كل فاعل فعل فعلا
كالاكل والشارب والقايم والقاعد كان فاعلا لفعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه
وهذه مكابرة عظيمة ثم هذا الكلام بناء على مذهب لابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية
وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست بحركات ولا سكون وهي معان تقارن الحركات
والسكون حكى المذهب عنه ابو القاسم الكعبي وهو مذهب لم تقدر ابو الهذيل تصحيحه
ثم تقدر عليه فكذا اما نحن فيه فكان القول بجعل اصل الوجوب غير وجوب الادا مبنيا
على هذا المذهب فان الاداء هو حركات وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها
فتحت تلك المعاني تشتغل الذمة بها ثم تحصل عند وجود الحركات والسكنات او بها
فكان التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا لها فتحصل هي بها او معها ثم مع هذا
هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عند هذا القايل هذه العبادات افعال للعبد وراء
الاداء الذي هو من جنس الحركة والسكون فتجب بالاسباب ثم بالامر تجب الحركات
والسكون التي هي بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت الحركات والسكون
التي هي اعتبارها وهي من قرانها اداء لها تحصيلها بحصول الحركات والسكون فاما نحن
نقول ان هذه العبادات هي هذه الحركات والسكون وهي نفسها اداء فلا يمكنه ان يجعل
اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه الافعال وهي بانفسها
اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل ما مع وجوبه مناقضة
ظاهرة وذا لا يقوله من له لب قال وقولهم ان من استاجر خياطا ليخيط له هذا الثوب الى اخره
كلام فاسد لان المعقود عليه هناك ما يحل بالثوب من اثار الخياطة التي هي فعله وهو ما
يحصل في الثوب من التركيب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة
يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه
غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه ما يصير مسلما بفعله في الثوب
وهو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا شك انما يحصل بالفعل هو غير الفعل فحققته
ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل في الثوب ليس بفعل له
حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد
حكما لاجراء الله العادة بتخليقه تلك الصفة في الثوب عند مباشرته للخياطة واما فيما
نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو
الصايم كما انه هو المؤدي فاما التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعل له فانه ليس بمتركب
بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركيب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين

الامرين تفاوتا عظيما على ان من مشايخنا من قال ان المعقود عليه الخياطة بقولهم الواجب بنفسها
واداؤها نفسها لا غير ثم هو وجوبها بالعقد ووجوب ادائها لا غيره لما بينا ان
اداء الفعل نفسه لا غيره وقولهم ان في حق النايم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب
الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشي
مع انتفاء وجوبه محال فاذا لا نسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند
زوال الاغماء بخطاب مبتدا من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر الاية والمغمى
عليه مريض ومن قوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والاغماء
مثل النوم ثم تسميتهم هذا قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء لانا لا نفرق
بين الاداء والقضاء بل هما لفظان مترادفان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديته
وقضيت الصلوة واديتها على ان المغايرة بينهما ثبتت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة
قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء في حق النية لا في
الصوم ولا في الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوي صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا
العذر وجب في الوقت المعين له شرعا وهذا لان الصوم او الصلوة كانا عبادتين
في حالة سقط عن الانسان اداؤهما وتركهما لمضي الوقت على غير الاهل ثم حدثت
الاهلية لما وجب عليه القضاء الى اخره فاسد ايضا لما بينا بالدليل ان هذا محال والاشتغال
باثبات المستحيل بما يتخايل انه دليل ضرب من السفه على ان الشرع اوجب على من مضى عليه
الوقت وهو مغمى عليه او نايم بعد زوال العذر ما كان يجب في الوقت لولا العذر وفي
باب الصبا والكفر ما فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقال
ولا نقول بتحقق وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتاخر وجوب الاداء لما بينا انه
محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده
ورحمة عليهم فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى حالة الصحة
والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه الا ان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى انه لو لم يدرك عدة
من ايام اخر بان مات من مرضه او في سفره لقي الله تعالى ولا شي عليه ولو ادرك بعض الايام دون
البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان نقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء
فكلا وهذا كله بخلاف الزكوة وساير الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال ثم الاداء فعل
في ذلك المال يجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذمم الضمان ويجعل ذلك شرعا
كما لو وضع عند الصبي مال معين يجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال المعين
عينه كما لو وضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصويره في الافعال هذا كلامه اورده ملتقطا
وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالة ثبوت الواجب البدني

والجواب ان الامر ليس على ما زعم فانا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل ايضا لكن لا
نسلم انهما واجبان بما ذكره فان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك
ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس فنفس الوجوب عبارة
عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل
من العدم الى الوجود الخارجي لاشك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك المتصور
الموجود في الذهن ان كان مطابقا له وهذا لانه بدون ذلك المتصور بنزل الوجود الخارجي
بالعدم بل يبقى على حاله والبدني كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن
لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي
الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء
والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها ثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة له **قوله** ثم اذا انقضى الجزء الاول
ولم يؤد اي لم يشرع في الاداء انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك تنتقل اي ما انتقل
من السببية الى الثاني تنتقل الى اخر اجزاء الوقت جزءا فجزءا مثل انتقالها الى الثاني
لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان
الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت بجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا
الى ان بلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب عينا لكن على تقدير الشروع فيه فاذا لم
يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التقويم للمصنف ولا يقال
لا ضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذ الفوات لا يمنع من تقرر السببية
كما اذا فات الوقت لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام بالسفر والاقامة والحيض والطهر ونحوها
بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه
كما لا تتغير بها بعد انقضاء الوقت وانما لم يمنع تقرر السببية بفوات الوقت لعدم ما
يعارضه بعده واما هاهنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان
اولى بالسببية **قوله** لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء يعني كان من ضرورة كون
السبب متقدما على وقت الاداء اي على الزمان الذي يقع فيه الاداء وجب انتقال
السببية من الكل الى الجزء فكذلك يوجب انتقالها الى الثاني والثالث لان السبب انما
يكون متقدما بصفة الاتصال بالمسبب لا بصفة الانفصال لتعارض وصف الانفصال
لا تثبت الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا
كالانتقال الاول **قوله** وكان ما يلي الاداء به اولى كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال
لا نسلم تحقق الضرورة في الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم

السبب جزء من الوقت والباقي ظرف وشرط

اذ الانفصال صح

على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال
بالمسبب فقال ما يلي الاداء به اولى اي الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بكونه سببا من
جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الاول لما
ذكرنا من الدليل لم يجز تقريرها اي لم يجز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة
على الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا
دليل يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات
السببية لما وراء الكل والجزء الادنى يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة
في الانتقال الى الثاني والثالث باقية فان قيل لا ضرورة في الانتقال الى ما بعد الجزء
الاول لان حكم السبب الوجوب في الذمة لا حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول
متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه قلنا الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك
السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من حيث ذلك السبب ايضا يجب ان يكون متصلا
به وكذلك الحكم في البيع ايضا الا ان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الشرعية
موصوفة بالبقاء على ما عرف فيثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذي هو حكمه فاما الجزء
الاول هاهنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة في ابقائه حكما لان امثاله التي تصلح
للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلهذا دعت الضرورة الى الانتقال ذكر في
بعض الشروح ان معنى قوله وكان ما يلي الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية
من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا الجزء الفائت وجعل ما قبله سببا
لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه
الحدث في الصلوة فانصرف واستقبل نهرا وراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد
لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذا هذا قلت هذا معنى حسن وتفسير الى
قوله ولم يجز تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدي الى التخطي عن القليل لا ينقاد له ولو كان
المعنى ما ذكر لوجب ان يقال الى التخطي عن القريب الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز
عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت فانه وان كان
تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن
الجزء الاول فاما ان يضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح
المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية وانتفاء المقصود به وانه فاسد وان
ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال وقد استدلوا
عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم الكافر او
طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع

يؤدي

ولو استقرت السببية على الجزء الاول ولم ينتقل الى الجزء الاخير لما وجبت الصلوة عليهم كما لو وجد الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جايز ايضا وانما علم انه لا الانتقال الى الجزء الاخير اذ انقضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال قوله واذا انتهى الى اخر الوقت اعلم ان خيار تاخير الاداء يثبت الى ان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم واما انتقال السببية فكذلك ثبت الى تضيق الوقت ايضا عند زفر لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى اخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسع التاخير لكلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت واذا عرف هذا فانه علم ان اخر الوقت في قوله واذا انتهى اى الانتقال الى اخر الوقت ان حمل على وقت التضييق يستقيم قوله حتى تعين الاداء لازما كان من مذهبنا المذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق مذهبه وان حمل على الجزء الاخير كما هو مذهبنا لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فايدة لانه ثابت قبل ذلك الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الاداء لا في حق عدم جواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه او يقال المراد من تعين الاداء تقرر الواجب يعني واذا انتهى الانتقال الى اخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به لا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شيء يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطهر والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرف وان لم يتصل به الشروع ينتقل السببية الى كل الوقت كما سيأتي بيانه فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والا ينتقل الى الثاني والثالث لانه لا وجه الى المجاوزة عن الجزء الذي يتصل به الاداء فيجعل سببا للضرورة وليس بعد الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كما ذكر شمس الائمة قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا يعنى ان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان الواجب ناقصا واذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان في سببه والغروب يبقى النقصان فيتادى كما ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي لا تفسد اعتبارا بالغروب واستدل لا بقوله عم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة رضي الله عنه والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا ينتفي الكراهة بل تتحقق فكان مفسدا للفرض والغروب باخره وبه ينتفي الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قال ابو كثير كذا في المبسوط وكذلك هذا التاويل ما روي في رواية

اخرى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عم انه قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته والتاويل الصحيح ما ذكره ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عم في الاوقات المكروهة والدليل على ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل نهى عن الفرايض والنوافل فان قضا الفرايض فيها لا يجوز الا ترى ان النبي عم لما نام عن صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر وقضاها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ما رواه منسوخ به وعن ابي يوسف ان الفجر لا يفسد بطلوع الفجر ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا لبعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وقوله بطل الفرض اشارة الى نفي ما روي عن محمد ان بطلان الجهة لا يبطل اصل الصلوة على ما عرف في شرح الجامع الصغير للمصنف قوله جعل الوقت متسعا الشارع جعل جميع الوقت محلا للاداء وفرض الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لما حصل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة ههنا الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا لانه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في التطوع مسنة بعدما تعذر فقدر التشهد في صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولما كان بناء على الاول وقد حصل حكما للاتصال لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هنا كذا ذكره ابو اليسر وذكر القاضي الامام علاء الدين المعروف بالغنى في مختلفاته ان السبب انما هو الجزء القايم من الوقت لا جملة الوقت ونعني بالجزء القايم انه لو اخر ينتقل السبب من الجزء الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف نخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر يفسد بطلوع الشمس في خلالها والعصر لا يفسد بالغروب ثم قال وظن كثير من مشايخنا انا نعني بالجزء القايم الجزء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع كل جزء الى اخر الوقت سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه الى ان يخرج الوقت فيتقرر السببية على الجزء الاخير ان شرع فيها في اخر الوقت قوله واما

اذا خلا الوقت عنه فان يكون جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير
لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فات
عن وقتها يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر وهو لان يكون ابتداء بيان
النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت يعني اذا فات الاداء
في الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت بعضه
شرط الاداء وكله سببا لضاق الجزء لان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا
منه سببا والباقي ظرفا ومثل الضرورة فيما اذا جعل ظرفا مقتضيه فاذا لم يجعل ظرفا بان لم
يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت
سببا كله لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر اسم لجميع الوقت
وانما جعل الكل سببا والاستناد في كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح اداؤه في وقت
ناقص كما في الفجر وقت الطلوع ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات
لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون اثما بترك الاداء لانا نقول
انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب
في الوقت ولانه لما كان مأمورا باداء الصلوة في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت
سببا في حقه وكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الاداء ثم
تركه وتقصيره فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر
يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب
كامل من وجه ناقص من وجه والواجب يكون كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص
من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الغني لانه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم
الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت النقص
ليس بوقت لقضاء شيء من الصلوات كذا ذكره القاضي الامام فخر الدين الجامع الصغير
والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى مضى الوقت
بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان
عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك ان يشتغل بالاداء لانه يمنع
صيرورته دينا في الذمة وحقيقة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يكون
باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال
بالصلوة في هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه الهة
في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات
في حق ما يرجع الى الايجاب في الذمة الا ان النقصان الذي ذكرنا كان متمكنا في الوقت

للاداء فاذا مضى لم يبق معنا الا ان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتأدى بصفة
النقصان وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في
اخر الوقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى
الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا كذا قال شمس
الائمة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره وما تم
الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى كل الوقت لانا نقول
النقصان من الاربع الى الركعتين ليست من قبل السبب بل هي من قبل حال المصلي
فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر فان النقصان
فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكامل وهذا لان الرخصة
باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق بمضي الوقت لا ينقلب فرضه اربعا
بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق بعد الاكمال قوله لان
هذا لا يروى اي عن السلف كابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل الجواز
قال ابو اليسر في هذا المقام لا نسلم بانه لا يجوز بل يجوز فانه لا رواية لهذا ومن
المشايخ من قال لا يجوز لان الفوات عن القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت
ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز
في رمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول قوله لما لم يكن متعينا يعني
لكون الوقت متسعا وكون العبد مختارا في الاداء والواو في قوله والاختيار للحال
والضمير فيه راجع الى الاداء او الى النقض الذي دل عليه الكلام قصدا اي بالقلب
بان ينوي ان يكون هذا الجزء سببا وقضاء اي بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية
لا يتعين بغير الاداء بعين ومعنى اي عدم قبوله التعيين قصدا ونصا وليس له الغيب
ولاية تعيين الاسباب والشروط اي من غير تفويض اليه وفيهما كذلك نزع الى
الشركة اي نقض وبدين لهما يقال فلان نزع الى ابيه في الشبه اي ذهب
والتعيين نوع تصرف لانه تقييد لمطلق وهو نسخ لاطلاقه ثم تعيين المودع اي
بان يقاربه تعيين ما هو متعلق به قوله وانما للعبد ان يرتفق يعني له الاختيار
المطلق لان ذلك لله يفعل ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا
مطلقا فانه خال عن الرفق والنفع وانما جعل الى العبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق
له في اختيار جزء من الجملة قولا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته
الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التيسير باداء الصلوة وفيه فائدة بان
يختار الاداء في الجزء الذي تيسر عليه الاداء كذا في اصول الفقه للمصنف قوله ان لا ينفى

غير اي لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصير مستغرقا بالوا
فلا ينفي مشروعية غيره بتغاير انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام
والركوع والسجود والتعيين ومنع الافعال تجب في الذمة والاداء تحصل بمنافع
بدنه فكان الوقت خلوا عنها فيتبع غيرها مشروعا فيه والمنافع مملوكة له فيصرفها الى
اي نوع شاء كالرجل عليه ديون وله مال لا ينفي وجوب دين اخر ولا قضاء دين آخر
عن ذلك المال كذا هذا ولذلك من استأجر خياطا ليخيط ثوبا له ملك ان يخيط ثوبا آخر
لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلا آخر كذا هذا **قوله** النية شرط ليصير
ما له مصروفا الى ما عليه اي لتصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره
مصروفة الى ما عليه ولا ينافي هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ما له من المشروع
بعد فوات الوقت الى ما عليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ما عليه ثم لا بد
من تعيين النية وهو ان يعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت ولم يصر
مذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت
ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح
انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل كالعصمة
الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب
وقتل احدهما صاحبه تجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك هنا
وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض
ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا اخر عند ضيق الوقت او اتى نفلا
جاز ويجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط
بان نام او اغمي عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض وكذلك لا يسقط بتقصير العباد
بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق **قوله** واما قلنا انه معيار اي
الوقت معيار لانه قدر به لان الصوم تقدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه
كالمكيل بالكيل وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات
الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد
بدونه وكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون
تاكيدا لقدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له ضرورة
وسبب له خبر مبتدا محذوف اي وهو اي الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه ومن
حكمه اي حكم هذا النوع شغل المعيار به اي بهذا الواجب المؤقت به وهو اي المعيار واحد
والواو للحال واذا ثبت له اي للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب بعينه المعيار واحد

فاذا صار معيارا للفرض لا يسع غيره لانه لا يتصور اداء شيئين في مكان واحد ولا يتصور
الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد المسافر اذا نوى
واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية يقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم
عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق
في حق المقيم ولهذا الرضا عن فرض الوقت بجزئه وقد بينا ان شرعيته تنفي شرعية الغير
فثبت ان غير فرض الوقت ليس بمشروع في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له
الرخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض
الوقت بكل حال وقوله يترخص له ان يترخص بالفطر معناه ان الترخص يختص بالفطر دون
غيره فلو جوزنا له الصوم لا عن فرض الوقت لصار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك
فكان هذا اصابه شرع لا اتباعا للشرع كذا ذكره الشيخ في شرح التقويم فانعدم
نفله اي اداء الواجب الاخر او التطوع لعدم ما نواه اي لعدمه في نفسه شرعا كالصوم
في الليل وقال ابو حنيفة اذا نوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان
ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت الترخص بترك
الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع
شروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه
من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون
مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف
عليه نظرا الى منافع بدنه فلأن يجوز الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان
اولى **قوله** ولهذا صح اداؤه وهذا عند جمهور الفقهاء واكثر الصحابة رضي الله عنهم وعند اصحاب
الظواهر لا يجوز وهو مروي عن ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم لان الوجوب في حقه
مضاف الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كالشعبان في حق المقيم فلا يجوز
الاداء فيه وقال صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام
في السفر وتمسك الجمهور بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا يعم المسافر والمقيم
وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر بيان للترخص بالفطر فينتفي به وجوب الاداء لا
جوازه وصح حديث انس رضي الله عنه قال سافرنا مع رسول الله فمنا الصائم ومنا
المفطر لا يعيب البعض على البعض والاخبار في هذا كثيرة وتاويل حديثهم اذا كان يجهده
الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ما روي انه عم مر برجل مغشي عليه قد اجتمع
الناس عليه وقد ظلل عليه فسأل عنه فقيل له انه صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر
لمن هذا حاله كذا في المبسوط **قوله** بلا توقيت اختيار عند اداء الصلوة في اول الوقت

في قول بعض مشايخنا العراقيين فانه موقوف على ما يظهر من حاله المؤدي في اخر الوقت عندهم
لان السبب هو الجزء الاخير عندهم واحترازٌ عن اداء الزكوة في اول الحول فانه موقوف على كمال
النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعي ان كان قائما لان اصل
السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو النماء لم يوجد فلوجود اصل السبب قلنا بالجواز
ولفوات وصفه قلنا بالتوقف وهاهنا السبب وهو شهود الشهر تام متقرر حتى الجميع بصفة الكمال
فيصح الاداء بلا توقف كاداء الجمعة لمقيم يكال الشرط وهو البيت ويجوز ان يكون معناه
بلا تردد وشك **قوله** وصار كونه ناسخا لغيره جواب عن عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في
حقه لم يبق غيره مشروعا اي صار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا
باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يفعل اي لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا بقي
اي غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فيصح اداؤه
وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو
الاصح لانه لا يمكن اثبات اسباب معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم المحال لان الجوع
ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني ولا فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر
فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت الترخص بقي صوم الوقت مشروعا فيتأدى
بنية النفل كما في حق المقيم وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية
النفل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء بمنافعه فان ذلك موجود في الواجب الموسع
من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير
الى عدة من ايام اخر فلا ينتفي صحة اداء صوم اخر منه بهذا الاستثناء كذا ذكر الامام السرخسي وذكر
الامام ابو زيد ان الله اذن للمسافر ابتداء بصوم العين من غير شرط الترخص بالفطر فتاجل وجوب
الصوم في حقه بالاضافة كمن نذر ان يصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم عليه في الحال
فلم يبق في حقه رمضان فرضا الان بل معجلا ولما نوى صوما اخر ما عجل فبقي رمضان في حقه كشعبان
ما لم يعجل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره فتبين بهذا انه مترخص باداء النفل ايضا كما انه
مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت الوقت **واما اذا اطلق النية**
فعلى الرواية التي لا يصح منه النفل لا اشكال انه يقع عن رمضان لان بنية النفل لما وقع عن صوم
الوقت مع انها لا يحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي
يقع بنية النفل عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار في حقه
كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل
النفل والفرض والوقت يقبلها فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح
انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة في صوم الوقت

١٠٦

لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب آخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن ومطلق
النية لا يحتمل واجبا آخر غير فرض الوقت لانه لا تتادى مثل هذه النية في غير رمضان فبقيه
اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي يحتمله كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص
يتعين بالمتعين فاطلاق النية فيه ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان الترخص عندنا متعلق بنيته
بالفطر وما في معناه من نية يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر حقيقة **قوله** اما المريض فالصحيح
عندنا الى اخره احتراز عما روى ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول
ابي حنيفة وهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام
رمضان بنية واجب اخر فعند ابي حنيفة يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر
الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصير صائما عما نوى
وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين ابو المحاسن
والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني فقد ذكر ابو الفضل في
الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما سواء فيما قال
وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع وما ذكر هاهنا اختيار
المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما **قلت** وكشف هذا ان الرخصة لا تعلق بنفس المرض باجماع بين
الفقهاء والاطباء بقول مخالفيهم وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضره الصوم نحو الحميات
المطبقة ووجع الراس والعين وغيرهما ونوع منه ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية وفساد
الهضم وغير ذلك والترخص ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ثم انها في البعيد ان يثبت فلا
لا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة
بكل حال فيتعلق الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم عندنا ثبت
الترخص بخوف ازدياد المرض كما ثبت بحقيقة العجز بلا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد
وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف
ذلك فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض وصام عن واجب اخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة
اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا ينبغي الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب الا
بتاويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم بخوف
ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز
لانه وان لم يضره الصوم لكن لما اثر المرض في الضعف الذي يعجزه عن الصوم لا بد من ان يثبت الترخص
دفعا للهلاك عن نفسه كما ثبت بالاكراه اذ يعني العجز انه لو صام يهلك غالبا فاذا صام هذا
المريض عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت
فهذا مراد الشيخ اي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضره

الصوم وتعلق برخصة بالفرد با دا المرض وبمراد المصنف من قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة
العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق برخصة بحقيقة العجز وقوله فان الصحيح عندنا
كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر
سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل لاوجبت تعميم
الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهر
واشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا ثم رجح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط
فاما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند
العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر قال وذكر
ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة ~~في حق ظاهرها~~
~~وعمومها من غير تاويل لاوجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك~~
~~فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهر واشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا ثم رجح~~
~~ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح~~
~~يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة~~
~~فهو والصحيح سواء بخلاف الم~~ وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف
منه زيادة المرض فهذا يدلك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا **قوله** بطريق التنبيه التنبيه الاعلام
يعني جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنيا وية تنبيه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية
بالطريق الاولى لانه اهم بينهما ان الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس
او بالدلالة **قوله** ولما صار متعينا الى اخره الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم
تحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر تخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق
بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اي وصف وجد وقع عن جهة المامور به كالامر برد المغصوب
والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه اوقع الفعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه
وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا عن
الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية تخرج عن العهدة وكما لو
استاجر انسانا ليخيط له ثوبا كان الفعل منه من جهة ما استحق عليه سواء قصده
التبرع او اداء الواجب بالعقد والقتل الجامع للكل انه لما اخذ تعلقه بمحل عين كان متعينا
على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته ثم معنى انه محل الجاه وله
حرفان احدهما ان الواجب في الذمة امر العبد بتحصيله وايجاده في وقت عين والايجاد بصورته
ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم يوجد
فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه

وكذا الفعل في الاجارة تم بصورته ومعناه والثاني وهو المذكور في الكتاب ان منافعه
مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه تثبت على ملكه ويعني بها الصلاحية التي
تمكن بها من اداء العبادة او غيرها وهو مامور بان يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العبادة
وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه لما لم يعزم لا يكون
صارفا ما له الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشيء
والقاء الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية لتحصيل الاختيار لانا نترك انما
شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون
النية وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع له لا لان المنافع مستحقة
عليه كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الاجير فان المستحق منافعه ان كان اجيرا وحد
او الوصف الذي يحدث في الثوب ان كان اجيرا مشتركا وذلك لا يتوقف على عزم
يكون منه وبخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له
من الله وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان المبتغي بها
رحم الله دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن
الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل قال شمس الائمة في المبسوط في مسئلة
هبة النصاب معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة حصل لحاجة المحل الا
ترى ان من وهب شيئا لفقير لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له فالحاصل ان الحكم
يتعلق هنا بالامساك فقط والواجب لا غير وجعل تاثير النية في تحصيل الانواع عن
الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن جعلنا تاثيرها في تحصيل
معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما وقفنا على حصول
الصورة او جعلنا تاثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرط في تحصيل العبادة
ثم بعد حصول المعنى وحصول اداء العبادة عن اختيار اعرضنا عن تعيين النية كما ذكره
الشافعي وكان ابو الحسن الكرخي ينكر هذا المذهب لزفر ويقول المذهب عنده ان
صوم جميع الشهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك وهذا الاختلاف الذي ذكرنا في
الصحيح المقيم فاما المريض والمسافر فلا خلاف انه لا يكون صائما ما لم ينو والفرق لزفر ان
الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يتعين الا بنية بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما
يشترط النية ليصير الفعل قربة وفي هذا المسافر والمقيم سواء كذا في المبسوط وقولهم كصاحب
النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول يستقيم متمشيا على زفر اذا لم يحصل للفقير غنى به
الهبة بان كان مديونا او وهبه متفرقا فاما اذا لم يكن كذلك فلا لان التنازع ما في دفعه الى الفقير
بنية الزكوة لا يصح لحصنه ولا يخرج به عن العهدة فما ظنك في الهبة بدون نية الزكوة الا اذا

وادنه الالزام على مذهب الخصم ما يتصور فيه الامساك قربة اي من فرض الوقت والقضا
والمنذور والكفارة والنفل الا واحدا وهو فرض الوقت لم يكن بد من التعيين اي تعيين
المنافع للعباد لانه عبارة اي عقد الهبة عبادة والعبادة فيما امكن ان يجعل لجانا عن
الضدوم بخلاف عدم العزيمة فانه ليس بشي قوله لما بقيت منافعه الى اخره يصح صوم
رمضان بنية التطوع وبنية واجب اخر وبنية الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعي
لا يصح عن احد منهما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب
التعيين اي تعيين الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يعينه وعزيمة
وهذا لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة
ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه
لما مر به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق بتركه زيادة تغليظ في العقاب وكان الوصف
بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة الا عن اختيار من العبد فكما نشت
العزيمة للاصل نفيا للجبر فكذلك يشترط للوصف بهذا المعنى كما في الصلاة ولا نسلم
تعيين المحل لنفل المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لانا نقول تعيين الوصف
واجب على العبد ليقع عن اختياره ولا يغني تعيين المحل عن ذلك شيئا اذ لحن ما اعتبرنا
النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التمييز بالنية بتعين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على
ما حققنا قوله ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتادى بمطلق النية بالاجماع وبنية النفل
عندي لانه ثبت بخلاف القياس الا انه النص وهو ما روي عن النبي عم انه راى رجلا
يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لي او صديق لي فقال احججت عن نفسك فقال لا
فقال عم حج عن نفسك ثم عن شبرمة فامر بالحج لنفسه باحرام انعقد لغيره فيجوز نا
عن الفرض بنية النفل ايضا دلالة ولا يمكن الحاق الصوم بالحج لان امر الحج عظيم لخطر
لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه ولكنا نقول الامر على ما قلت
اي لا بد للوصف من التحصيل بالنية نفيا للجبر كما لا بد للاصل منه الا ان النية المطلقة
شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط هو نية الصوم المشروع فيه
حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزاه وان لم ينو فرضا وهو بنية اصل الصوم نوى مشروع
الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض والخلاف بيننا وبين الشافعي والواحد في
مكان او زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم فان زيدا لو كان في الدار
او يا رجل وهو منفرد في الدار كما يقال يا زيد وكذا انما شرع فيه الامساك قد وجد
بصفته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا
انه صوم عين فيتادى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لا صوم مع النفل

النفل تادى بمطلق
النية في غير رمضان

في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره لعوارض وكذلك اذا نوى النفل لا بل صرف
بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وثبتت نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا
بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا
فبقي مطلق النية قال قيل الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وههنا القدوم
معدوم يوجد بحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان
نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه فان
قيل لو سلمنا انه يتادى بمطلق النية لا نسلم انه يتادى بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان
المتوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال
باسم انسان ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لانه ترك الشغل الى الخفيف فانه لو
اقطر في النفل او في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه
لتضادهما يوضحه انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه نفل يكفر فكيف يجوز ان يصير اداء
للصوم المشروع بنية النفل قلنا انه قد نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل وصفه
فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم غيره بخلاف عمرو فانه
ليس باسم جنس اصلا واما الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت بالاتفاق فيلغو في ضمنها
ونظيره الحج على مذهبه وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر وذكر الشيخ ابو المعين
في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزمه الله تعالى ونص على مقداره واظهر لنا الزامه لذلك الفعل
بطريق لا شبهة فيه فلولا الالزام الظاهر لما سمي الفعل فريضة والعبادة اسم لكل ما يحصل
على طريقة الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة
بخلاف هوى النفس لانها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية
الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتمكن فيها الشرك فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما
للفعل العينه بل الوجود فعل اخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهو ان يقصد بقلبه
ترجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فبعد ذلك التسمية
الفريضة لا تتعلق بفعل يوجد من العبد بل تتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على ما فرطه شرعه
سنين وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فتسمى هذه العبادة بهذه التسمية شاء العبد او لم يشأ
كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر تسمى هذا بتسمية الاخرة يوجد من يقابله فكذا هذا
غير ان من نوى نفلا او واجبا اخر ظن انه لم يأت بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة
وان حصلت وخلص الامساك لله تعالى لم تتسم بتسمية الفرض لزوال الاثرية للامساك المعين في هذا
اليوم وهذا الظن منه فاسد كمن ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لازم ما ولدت قبله وقد كانت

ولزم كان الظن باطلا والاثم ثابتا كما هذا قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسألة
مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذ اشك انسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين
ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن مغفورا فاما لو وجد في غيره من الايام
يخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بالامساك في هذا اليوم المعين بعين اسمه للامساك ومثل
هذا الظن يخشى منه الكفر ثم قال في اخر المسألة ومن وقف على ما ذكرنا عرف حيدة الخصوم عن
سنن الصواب بتعلقهم في المسألة بقوله عم الاعمال بالنيات وانما الامر ما نوى فانا سلمنا ان العمل
لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية في المتنازع فيه وانما الخصم هو الذي ترك العمل بالخبر
حيث اخرج عبادة المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قولهم ولكل امرء ما نوى يقتضي جواز
الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تع على وجه لا يتوقف على طرف
لا شبهة فيه قوله لما وجب التعيين شرطا بالاجماع اي وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا
اما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية
من النهار لا يجزيه لان الصوم عليه في جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية يفسد
لفقد شرطه ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتاخرة في الماضي بطريق الالحاق باول النهار لان
العزم انما يكون في المستقبل من حيث حقيقته وايجاده دون تصحيح الماضي لانه خرج عن يده فلم
يبق له اثر ولا وجه لاعتبارها في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر يرده الحقيقة لانه
مامور بالكل ولم يوجد فانزاله موجدا في الكل بالايجاد في البعض خلاف الحقيقة الا ترى انه
لا يكتفي بالامساك في الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا باعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم
واذا فسد اوله لعدم العزيمة وانه غير متجزى فسد الباقي ضرورة عدم التجزي ولا يقال
ولما صح الباقي بوجود العزيمة فيصح الكل ضرورة عدم التجزي ايضا لانا نقول ترجيح
الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه خروج عن العهدة بيقين فهذا
معنى قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا ولا يلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من
النهار بالاجماع لانه غير مقدر شرعا فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لما بيننا قوله ومن
خلاف التقديم ان تاخير النية عن اول الامساك يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم
مع ان النية لم يقترن به وقلنا ايضا ولم يجز التاخير والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك
يعني انه قد عزم في الليل انه يمسك لله تع من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث
كونها عزما في المستقبل ولم يعترض عليه اي على ما قدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد
ما يضاده من ترك العزيمة او الافطار بعد الصبح والاكل والشرب والمواقعة في الليل
لا ينافي العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل
للصوم اصلا فالاكل وما يشبهه لا ينافي عزيمته فاذا لم يبطل الحكم بقاؤها الى حين الشروع لتقدر

اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا عم الجواز انواع الصيامات من القضاء وغيره فاما التاخير
فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشروع انما يتقرر حكما اذا تصور حقيقة وهذا
كالنية في اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة
فلا الحكم بانها في اول الصلوة للتعذر كذا هذا ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسئلتين
فقال الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول
الامساك لجاز كما في المتقدمة لما اختلف الحكم من اول النهار واخره كما لم يختلف الحكم
هناك من اول الليل واخره والاخرى ان في المتقدم الاثر وجب الفصل بين هذين الوجهين
اي من تقديم النية وتاخيرها حيث جاز التقديم ولم يجز التاخير بالاجماع وكذلك ههنا
لانه اثرى من سائر الصيامات فان الافطار فيه توجب الكفارة دون غيره وعندنا اذا
صام في رمضان بنية قبل انتصاف النهار يجزيه واختلف في ذلك طرق اصحابنا فمنهم من
سوى بينه وبين النفل في الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتاخيرها وهذا هو المذكور
في الكتاب فنتكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغي ان يكون شرطا على وجه لا يودي
الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة في جميع العبادات
بل بالجزء الاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها او تعذر تحصيلها على وجه يفوت
في الاعم الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتاخير ايضا
التقديم في هذا المعنى لانا لو لم نجوز التاخير يودي الى التفويت لان الانسان قد ينسى النية
من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه راس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المراة عن
الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك
الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم في الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود
النهار واذا ثبت المساوات بينهما في الحاجة وجب الحاق التاخير بالتقديم كيلا يودي
الى فوات الصوم فان قيل لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة
في حق جميع المكلفين والى جواز التاخير خاصة في حق البعض ثابتة في بعض الاوقات
واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الاشياء لا على ما يبتلى به الاشخاص الجزوية على
عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور بقاء الحائض النائمة والصبي
المحتلم الى ما بعد الزوال لم تعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه على ان الجواز لو ثبت باعتبار
هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة خاصة لا في حق الكل لان ما ثبت بحاجة
عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجراء الحكم فيه على الاطلاق وما ثبت بحاجة خاصة
اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يثبت
للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم

الاصل

حين انتقرت على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذ الاصل وجود الماء وكون العذر والعدم فيه عارضا قلنا انما سوينا بين المرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فيطلب المساواة في اصل الحاجة لا في قدرها وقد وجدت كما بينا فتفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذ الخاصة منها في موضعها كالعامة في مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتاخرة خاصة فيما يشرع من الصوم في وقت معين فاختص الفرق بالجواز فيه ولما ذكران بناء الاحكام على ما عم وغلب دون ما شذ وندر كلام في غير موضعه لان ذلك على ما ذكرنا كان في الخاص في حيز الندرة فاما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعذار في حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم يكن الا جهة النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة ~~الطم كل فرد من افراد الجنس~~ التاصرة لم يتعد موضعها قلنا نحن نجوزه في موضع الحاجة ونخالفكم فيما وراء ذلك لتبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة على ان وجود النية من النهار في حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل لم يوجد منه النية او ما يقوم مقامها في الليل لكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربة وان تصور وجوده فهو في غاية الندرة فيلحق بالعدم او نقول اذا تحقق تقدها رغا جاعند انفجار الصبح عن تقديم النية نصار كالمعذور بل ان احتجت تبين المسئلة فاضع لشرح ما في الكتاب فقول الحاجة الى النية لان تصير الامساك قربة معنى النية محتاج اليها لغيرها لا لذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدي الى تفويت ذلك الغير وهذا الامساك اجزاء اي الكف الى اخر النهار ركن واحد ممتد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزية صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو صح جزء بعد ما تم يحكم بصحة الكل وحاصل المعنى ان الصوم وان كان يتركب من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشيء لا يتجزى لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشيء واحد كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لما دخل جميع البدن تحت الخطاب صار كشيء واحد حتى جاز نقل البلة من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل صارت كشيء واحد فلا يتجزى صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء هذه العبادة بان يداوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع كما في سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج وربما لا يكون في الوسع وهذا معنى قوله للعجز ولهذا لو اغمي عليه او لم يخطر ببالة الصوم بعد ما وجد العزم يتادى صومه ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية

١٢٠٩

د لم يرد

باولها لاشتدامه النية من اولها الى اخرها وحال الشروع في الاداء اي الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان تستدام تلك النية الى حالة الشروع وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق الذين جعلت امور الشرع على عاداتهم النوم فيه شرعا ايضا بل يشق لمن نام بالليل وعدم كان تستيقظ ينتبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله وصار حال الابتداء في الصوم من حيث انه يحرج في قران النية بها نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه يحرج فيها على الثبات على العزيمة وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة وهذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان قران النية بابتداء الصوم متعذر والثبات على العزيمة حالة تمامه كذلك وقران اصل النية به حالة البقاء غير متعذر كما في ابتداء الصلوة والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة به في حال البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء الصلوة اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية بابتدائه اطلق التقدم اي اجازه مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وحكما اي العزم المتقدم المعدوم حقيقة موجود تقديرا فصار له اي لما تقدم من النية فضل استيعاب اي هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى الامساك من الصبح الى الغروب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اي انه ليس بموجود حقيقة حالة الاداء على حد الاحسان اي على حقيقته وكلمة على متعلقة بالاداء لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة وقد عدمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا والعجز الداعي الى التاخير موجود في الجملة يعني ان العجز الذي ذكرنا كما هو داع الى جواز التقديم ورخص له فكذلك هو داع الى جواز التاخير في حق بعض المكلفين كما في حق المتيمم بعد الصبح وامثاله وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تندفع بتجويز التقديم في الجنس لانهم اصحاب هذه الاعذار وانما تندفع بالكلية بتجويز النية من النهار ولكن في يوم الشك ضرورة لازمة اي في حق الكل لان تقديم النية عن صوم الفرض اي فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي وكذا لا يجوز نية النفل فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا ترتفع الا بتاخير النية فلما ثبت هذه الضرورة جاز التاخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى وهذا الكلام متصل بقوله

ثم هذا العجز اطلق التقدم مع التفصل عن ركن العبادة يعني الاجازة للصوم بنية متقدمة مع
فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع
للضرورة وهي موجودة في النية المتاخرة فالتجوز بها مع وصلها بالركن كان اولى فان
قيل هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار المتاخرة تقديرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية
متى تقدمت وصحت بموضوعها عن ما في المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان النية
انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى البعض لم يصح في حق الاخر صارت كما لو نوى صوم بعض
اليوم اذ هي لا تعمل في الماضي بوجه ما قلنا لا حاجة الى القول ببقائه حكما لانه قام دليل
سقوط الاستناد حقيقة فلئن ساغ لاحدهما حكم بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز
لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث اتصافه بكونه جزءا مما
جملة الامساكات في اليوم شيء واحد وكان الاقتران بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في الشارات
الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال وهذا اي وما اخر من النية رجحان على
النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف
المتقدمة وهو اي الوجود عند الفعل حد حقيقة الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اوجدت
به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران تقديرا ليس من جنسه فكان هذا حقيقة الاصل
ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة
بها وهو موجود هنا في المتاخرة دون المتقدمة ونقصان التقصير اي وله نقصان من حيث
انه قاصر عن الكمال لانه لم يوجد في اوله ولكن ما قصر عنه العزم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة
يحتمل العفو لان القليل العفو كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة والا
وابتلاع ما دون الحمصة من بين الاسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل
واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل
والكمال في المتاخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الحال حقيقة فكانا
مستويين في طريق الرخصة اي في جواز الترخص بها بل هذا ارجح اي التاخير اولى بالترخص
لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا ايضا لانا اقمنا النية في الاكثر مقام الكل كان الاستيعاب
في التقديم ثابت تقديرا لا حقيقة فصار جهة النقصان في المتاخرة معارضة لجهة الكمال في
المتقدمة فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتاخرة عن المعارض فصار التاخير
ارجح فان قيل يلزم على هذا ان يكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية
افضل من الليل بالاجماع قلنا انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب
له والاخذ بالاحتياط لا لا كمال في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد
النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلوة نفسها به وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في

ف

الاقتران

اذا الاصل

نحل

قوله والماضي الاقتصار الى قوله بعد الزوال جواب عن قول الاثري ان النية بعد نصف النهار لا
تصح اي لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من
وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديرا وذلك بما الاكثر اذ له حكم الكل في كثير من
المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك
على خلاف الدليل الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التي تقابل بالكل اولى
فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بجعلته على وفاق الدليل
خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجه وهو القيمة
جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل في ضمان العدوان وهو اي شرط الوجود
في الاكثر الضمير راجع الى المصير اي المصير الى ما له حكم الكل اي شرط وجود النية في
الاكثر لان الاقل الذي لا تصادفه النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم ولا
ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا لعلمنا وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة
التي ذكرناها ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقديري واعتبار ما دونه فلهذا لم يجز الصوم
بالنية بعد الزوال ولا يقال قد تحقق الضرورة ايضا في حق الذي افاق او اقام او بعد الزوال
والذي بلغ او اسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ ووجوب الصوم الا بعد الزوال لانا انما اعتبرنا
الضرورة في ترك اعتبار الكل الموجود خلفه وهو الاكثر وههنا قد فات الاكثر وبفواته فات
الصوم لان الاقل الذي صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم
فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعتبر بها قوله ورجحنا الكثير
على القليل جواب عن قوله وجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك لان الكثير باعتبار ذاته
راجح على القليل فالكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف
ثبت للشيء باعتبار ازدياد في اجزائه فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد
لانهما من الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فانهما تطرآن بعد الوجود فكان الترجيح
بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل
والحال تبع وعبارة الشيخ في شرح التقويم ولما وجدت النية في الاكثر فقد وجد بعض العبادة
وعدم البعض فان قيل لم رجح جانب العدم على الوجود احتياطا لامر العبادة ونحن رجحنا
الموجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهذا اولى لان ترجيح بمعنى راجع الى الذات وما فعلتم
راجع الى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحا قوله ولان صيانة الوقت يجوز ان يكون
عطفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه في الوجود راجح يعني
رجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذي لم يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود اي
في وجوده وذاته راجح ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا على العباد واجب لانه تعالى

فرض عليهم الاداء في هذا الوقت وبفواته يفوت الاداء لا الى خلف نرجح فضيلة الوقت فوجب صيانته احترازا عن الفوات واليه اشار النبي عم بقوله من لم يصم يوما من رمضان لم يقضه صيام الدهر ولا وجه الى الصيانة في حق اصحاب الاعذار المذكورين الا بتجويز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذ التجويز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت فان قيل التجويز بتغيير الشرط واسقاطه لفوات الفضيلة كما في عليه الحج لو خاف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وكذا في صلوة العيد والجنازة لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فالتجويز بتغيير الشرط واسقاطه لفواتها قلنا نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول يبقى ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوات هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوات اصل الصوم اذا الحاجة تدفع بما امكن وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهي اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة بتفويت فضيلة اخرى وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عم وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اداؤها قبل الوقت وفي قوله لا تدرك له اصلا اشارة الى الجواب عن صوم القضاء وبحوه حيث لا يجوز بنية من النهار لانا انما جوزناه في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقي على الاصل **قوله** اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاحمرار اولى من قضائها بعد الغروب **قوله** فصار هذا الترجيح معارضا اي صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التاخير معارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضي ان يكون التاخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التاخير دون التقديم وان لا تجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير في صورة التاخير بكون العبادة مؤداة في الوقت يعارضه ترجيح الشافعي وهو ان الجزء الاول من النهار عري عن النية فيحكم بالفساد احتياطا لان كل واحد من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعي الذي هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة **قوله** ويروى الخ عن ابي حنيفة رح ذكر في

المبسوط اذا اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه في الاصح وروي عن ابي يوسف انه يلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح فيتكامل جنايته بالفطر كما لو كان نوى بالليل وجه قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان ظاهر قوله عم لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل ينفي كونه صائما بهذه النية وبالحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى الشبهة في حق ما يندرئ بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عم انت ومالك لابيك وما ذكر ههنا موافق للمنظومة وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته الاصح في وجوب الكفارة بينما اذا نوى من النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا تلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ما ذكرنا في ظاهر الرواية فان قيل لا نظير لما اخترتم من جواز تاخير النية في الشرع فلا يجوز العمل به فاما جواز التقديم فنظيره جمعه كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكوة على الاداء وغيرهما قلنا نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا وتوقف الامر على ما يوجد بعد موجود في الحسيات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولي موقوف على الاجازة والمعلقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المودى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف عند ابي حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية في الاكثر طريقا مسلوكا **قوله** ولم نقل بالاسناد جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاسناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه ثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم ~~فانه ثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان الاستناد يظهر اثره في~~ ~~الموجود~~ لو كان الخيار للمشتري وحدث زيادة في مدة الخيار في يد البائع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهب اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي رحمه الله **قوله** ولا بفساد الجزء الاول رد لقوله لما اول اجزاء الفعل منفكا عن العزيمة فسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقي فقال نحن لا نقول بفساد الجزء الاول مع امكان طريق صحته وذلك ان يجعل الامساك في اول النهار موقوفا على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت

النية في ذلك الوقت كان يحصل بها في الجميع وتبين ان الفعل في اول الوقت
كان عبادة لما بينا ان الامساكات في كونها صوما شيء واحد لا يتجزأ فاقتران النية
ببعضها كاقترانها بجميعها ضرورة عدم التجزي وان لم تتصل النية بشيء من اجزاء
الامساك حتى مضى الوقت الذي امكن الاستدراك تعين انه لم يكن صوما فظهر بما ذكرنا
ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما في النية المتقدمة وان القول
بفساد الجزء الاول فاسد لانعقاد دليل الفساد وهو انعدام النية قوله والامساك
في اول النهار قربة الى اخره يجوز ان يكون بيانا لاحتمال طريق الصحة ويجوز ان يكون
ابتداء كلام وبيانه ان المعتاد هو الاكل مرتين الغداء والعشاء فاما ما وراءهما فمن السرف
والشره ولهذا وعد الله في الاخرة الغداء والعشاء فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا
والصوم عبادة فيكون ترك المعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف
هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تاخيره الى الغروب فكان معناه تاخير العشاء
وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة فاما ما قبل ذلك فالترك فيه خارج عن العادة
ولا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى
الا ان الامساك فيما لا يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان تبعا
واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا وكان هذا اصلا
وما تقدم عليه تبعا له ومعنى النية القصد الى ترك الغداء لله تعالى واذا نوى في هذا الوقت
فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة بأركان العبادة معنى وهو اصل فيستتبع
تبعه فيما ثبت فيه كالام تستتبع ولدها في الاسلام والعتاق والرق والاستيلاد
والتدبير وكالامير والمولى يستتبع العسكر والعبد في نية الاقامة فتثبت النية فيما
تقدم تقديرا وان لم تثبت تحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديرا لا تحقيقا
رفقا بالخلق وتوفيرا للحظ واذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بفساده ثم
هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف
بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكذلك كالصحيح المقيم عندنا وعند زفر لا يجوز لهما
الصوم الا بنية من الليل كذا في المبسوط وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين
وغيره مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد
طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن فهذا يشير الى ان عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لا يجزيهما ووجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت
فلا يتعين عليهما الا بنية من الليل كالقضاء ووجه الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما
كما في الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا صحت منهما النية قبل

انتصاف النهار كما يصح من المقيم وكذا النفل قوله وعلى هذا الاصل وهو ان وقت الصوم معيار
قلنا النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يمتلئ
المعيار بوجوده ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى اخره ليتحقق منه الصوم
الشرعي فيفسد بوجود المنافي في اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت
الحائض بعد الفجر واراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا يتأدى بنية
بعد انتصاف النهار وقال الشافعي رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصير صائما من حين
نوى لان الشرع قال اني اذا لصائم وهي كلمة تنبئ عن الاخبار للحال ولان مبنى التطوع
على النشاط فيتأدى بقدر ما يرد به الا ترى ان الصلوة النفل يجوز قاعدا وراكبا
مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت
الواجبة مقدرة ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في
اوله كالكفر والحيض في قول ولكن بشرط عدم الاكل والشرب في اول النهار لان
ركنه امساك يخالف هوى النفس ولا يحصل ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف
عدم النية او الاهلية فانه لا يجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل في اول النهار
لا يمنع عن صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاشاني وقد وجد
في الشرع امساك بعض اليوم قربة كما في يوم الاضحى فيجوز ان يكون قربة في غيره من
الايام ايضا ولنا ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قربة الا بمعيار شرعي ولم يعرف معيار
في الشرع الا يوم كامل فالذي يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معيارا له اذ لا
مدخل للرأي في معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لا يتأدى بالنية بعد
الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد
الزوال في يوم لم ياكل فيه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما
لصح كما لو نذر بالصدقة وانما قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه
ان النفل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كما ان الصلوة مقدرة بركعتين
لانه ادنى مقادير الفرض ويجوز قاعدا وراكبا لان الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر
وكذا الصدقة بالقليل لا يقع عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوات فادى دانقا سقط
عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك في بعض اليوم قصدا لا
يقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به ولا تمسك له في الحديث فان معناه اني
اذا لصائم اخبار عن حال العزم فعبر به لانه ما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز الصوم
دون تغير المعيار الشرعي وكان قوله صائم منصرفا الى الصوم المعهود في الشرع
فيما ذكرنا من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لا اثر للنشاط في التقدير اصلا

فانه لو اراد ان يصلي ركعة او يكتفي بسجدة واحدة في كل ركعة او يقدم السجود على الركوع
او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره او ان يصوم الى العصر ليس له ذلك
بالاجماع وانه اي الشارع في تخييره نفعا فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعي فيثاب
عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لا في تغيير التقدير المشروع واما
الامساك في اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد
لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة
قوله ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان المتعين
المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي وقت معين مثل ان يقول لله علي ان
اصوم رجب او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم
يوما او شهرا او سنة فانما انقلب صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان
وسائر الصيامات بمنزلة العوارض لهذا يشترط فيها التعيين والتبييت واجبا
اي بالنذر لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يتبدل وصفه من كونه دينا اي
متنافيين او متغايرين وبما كونه نفلا من صوم المشروع وواجبا لان النفل ما لا
يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب
بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار اي الصوم المشروع في هذا الوقت واجبا من هذا الوجه
اي من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولم يصب
بمطلق الاسم اي يتعين المنذور بالنية المطلقة ومع الخطا في الوصف اي بنية النفل كصوم
رمضان لكنه اذا صامه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع
واجب اخر صح عما نوى لان التعيين اي تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور
بولايته فلا يعدوه وهو حقه اي حق صاحب الشرع باعتبار اي هذا الوقت في احتمال
ذلك لعارض وهو ما يرجع اليه حق صاحب الشرع بما لو لم ينذر اي بعدم النذر
المعنى باعتبار النذر او التعيين في حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء
والكفارة بما لو لم ينذر اي بالعدم يعني كان الموجب الاصلي في هذا اليوم هو النفل
حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملا فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالا
ايجاب لانه هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء والكفارة او ابطال
اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح
كمن اسلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لم تعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع
فكذا هذا واعلم ان ايراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لان هذا النوع في بيان ما
جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيارا ولكنه ليس بسبب

اذا السبب فيه النذر على ما عرف فكان ايراده في القسم الذي يليه اولى وانما اورده في
هذا النوع لانه يشبه بصوم رمضان اقوى من تشبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار
وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا اورده ههنا قوله واما
الوقت الذي جعل معيارا لا سببا وهو القسم الثالث من اقسام المؤقتة فالشيخ ذكر
هذا القسم في اقسام المؤقتة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لان له شبها
بهما جميعا فشبهه بالمؤقتة انه تعلق بوقت مقدر ركنه وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى
لو اداه ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت معين بحيث
الاداء بفوته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ
جانب كونه مؤقتا واختار غيره جانب كونه مطلقا والوقت فيها اي فيما ذكرنا من الصيامات
معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد واداء كفارتين بالصوم في شهرين لا سبب فان
سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار او قتل ويمين ونحوها وسبب القضاء النفوت
او الفوات او ما هو سبب للاداء وسبب النذر المطلق اي المنذور المطلق النذر ومن
حكمها اي ومن حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قربة لا تستغني عن النية وتكون الكف
الامساك كما في صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انها غير متعينة في هذا الوقت
بل هي من محتملاته لا يكون توقف الامساك في هذه الصيامات الاعلى صوم الوقت وهو
النفل اذ هو الموضوع الاصلي في غير رمضان واما على الواجب فلا اي فاما التوقف على الواجب
وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات
الاصلية كما في قولك رايت اسدا يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على
انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله ومعنى هذا لان التوقف انما ثبت
ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا تدرك اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الا
صلي للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت عينا للفرض كرمضان كان الوقف عليه
كمتقدم عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فيتوقف عليه فلا يتعدى على غيره فلهذا
كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت فاذا نوى من الليل
صوم القضاء ينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز فاما اذا انعقد
الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جواب
من كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التاخير ففرق
الشيخ بينهما بما ذكر ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه انه
لا تضييق عليه وجوب الاداء وحكى عن ابي الحسن الكرخي انه عند ابي يوسف مضيق
كالحج والصحيح ما ذكرنا قوله واما النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل اي الذي لا يعلم

ان وقته متوسع او متضيق عنده اي من الموقته على تاويل المذكور وفخر الاسلام اسناد الاشكال
الى الحج مجازا اذ الاشكال في وقته لا في نفسه وبيان الاشكال من وجهين احدهما بالنسبة
الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت
من هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا اداء حجة
واحدة يشبه وقت الصوم والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر
الحج وهي من السنة الاولى تتعين على وجه لا تفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين
التي بعد تفضل الوقت عن الاداء وذلك يحتمل في نفسه وكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة
والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت عين
يحتمل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا
في هذه السنة وقع الشك والاشكال في اداء به فانه ان عاش ادى وان مات تحقق
الفوات فسميناه مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح **قوله** واشهر الحج في كل عام الى
اخره يعني لا يدرى ان وقته متوسع في الحقيقة في حق كل من وجب عليه ام متضيق
فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء بمنزلة اجزاء الوقت في الصلوة وكان
الوقت في حقه متوسعا وان لم يعش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا للاداء فكان
الوقت متضيقا كما بينا ولا خلاف في الوصف الاول وهو كل عام صالح للاداء حتى اذا
اخر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق لكون ذلك العام من
عمره فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول متعين للاداء في الحال
كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأثم بتاخيره
عنه كما في الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف
الصلوة **قوله** بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان لمن وجب عليه قضاء رمضان
اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو
اخر عنه لا يأثم لان وقت القضاء جميع العمر وانما ذكرها هنا وان خص هذا النظير دون
اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مسلم لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة كان
وقت اداء الصوم ينقطع باتصال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء
اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل
بين اجزائه ما يمنع جواز الاداء **قوله** وانما يعرف اي حقيقة الخلاف في تعين الاشهر من العام
الاول للاداء بمعرفته كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف وجوبه بطريق التضييق فيلزم منه
تعيين الاشهر من العام الاول وقال محمد وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز التاخير عن
العام الاول وعدم تعينه للاداء فان قيل لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف لم يبق

[illegible]

مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنده ايضا كوقت
الصلوة قلنا انه حكم ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة
لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه
فيه ولهذا قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لا انه لا يحتمل التضييق عنده الا ترى انه
لو مات قبل ادراك اشهر الحج من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا للاداء
عنده فثبت ان الاشكال لم يزل عما قالاه **قوله** مثل وجوب الزكوة جمع الشيخ بين ما وجب
بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير
والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المعينة بوقت نظير الثاني فما تعين الوقت فلا اي
اما ان يكون تعين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا بعض مسئلة الحج مبنية على ان الامر المطلق
او اوقات الامكان متعين للاداء عند ابي يوسف خلافا لمحمد لا ان الخلاف فيها ابتدا
قوله واما مسئلة الحج فمسئلة مبتداة اي غير مبنية فعند ابي يوسف هو واجب على الفور
حتى يأثم بنفس التاخير رواه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة قال
سئل عمن له مال أيحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب عنده على
الفور وعند محمد يسعه التاخير بشرط ان لا يفوته بالموت فان اخره ومات قبل ادراك
السنة الثانية فهو اثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التاخير
كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فيأثم وعند الشافعي لا يأثم بالتاخير وان مات
كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثيم بالتاخير فاما الوجوب فثابت عند الكل
حتى وجب عليه الايصاء بالاحجاج بالاجماع كما في تاخير صوم القضاء والكفارة يجب الايصاء
بالفدية وان جاز تاخيره وذكر الغزالي في المستصفى ان التاخير عنده يعني جائز في
حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة القابلة غالب في حق
الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض وذكر في اشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني
وقال محمد وان لم يجب موسعا لا يحل له التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخره يفوته ثم
ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل الحج فان كان الموت فجاة لم يلحقه اثم وان كان
بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير متضيقا عليه لقيام
الدليل فان العمل بدليل التغلب واجب عند عدم الادلة واستدل محمد رحمه الله بان
الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص
وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اي فردا من افرادها لا اشهر الحج من هذا
العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض
الموت فرجحنا الحياة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم

يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين تعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون
الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا لكن هذا
ولابي يوسف ان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التاخير عنه كما في
اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لان من جميع الدهر والاشهر التي
عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصل بعمره تيقنا والتي لم تجئ بعد غير متصل بعمره
فلا يصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك
وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التاخير عنه تفريطا
كالتاخير عن اخر وقت الصلوة تحقيقه ان بمضي يوم عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يرجى
عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا
يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث لا
يوجد لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت في الحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل وفيما
الثابت ههنا الفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة ونظيره
المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يرث عن احد لان ملك غيره
لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة
نادر فلم يعد تفريطا على ما ذكر في الكتاب فصار حرف المسئلة ان الخصم ينزل الا فوات الا
بالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لانه ما كان من الكذرة ولا يسطلها بالموهوم
ونحن ننزل اذ انعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات ولم احتمل الا ان لا يكون
فوانا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لا يكون فواتا فان قيل قد ثبت
ان النبي عم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز
قلنا تاخيره عم كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره ولان التاخير انما حرم للفوات
وذلك بالشك في العيش وقد انتفع ذلك في حقه عم فانه كان يعلم انه يعيش الى ان
امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم بقبل عام الحج فلما ارتفع
الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق
غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التاخير بشرط سلامة
العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة
فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سالنا سايل وقال انه قد وجب علي الحج وانا اريد ان اوخر الى السنة
التي تاتي والعاقبة مستورة عني فهل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم
فلم ياثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم
الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علمه انك تجيء فلك التاخير

متزل ربما يدركني ماذا بأ علم الله فانما كرنا حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل والتحريم فيلزمه
القول بعدم الاثم وان مات كما هو قول الشافعي او الاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو قول ابي
يوسف كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل
في اشارات الاسرار كما مر انما **قوله** ويصير الساقط بطريق التعارض كالفائت بالحقيقة يعني
قد سقط اشهر الحج العام القابل من كونها وقت الحج في حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحيوة
ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بينا انهما سواء في هذه المدة فصار كانه سقط حقيقة
اي صار كان اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا بسبق هذا الوقت الموجود بلا تعارض فيصير كوقت
الظهر في التاخير عنه بكون تفريطا كالتاخير عن الظهر عن وقته بخلاف الصوم اي صوم القضاء والكفارة
ونحوهما لان التاخير عن اليوم الاول لا يعتبر لما ذكرنا فلم يمكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل
الادراك وهو معنى قوله وهو التعارض للحال غير قائم اي تعارض الحيوة والموت في ليلة غير قائم لان
الحيوة غالبة والموت نادر فلا يسقط ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط بتعارض
الحيوة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان مزاحما لليوم الاول فلم يثبت تعيينه للاداء كذا
وفي بعض النسخ لان التعارض للحال قائم اي تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم
وان وجد احتمال الموت قبل مجيء اليوم كما في الحج لان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو
الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التاخير وتركه للحال اشارة
الى ان التعارض في الحج للحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل
الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان ما في هذه النسخة اصح **قوله** ولم يلزم ان النفل بقي
مشروعا جواب عن قوله والدليل عليه انه يتعين للنفل ويقرب ان التعين انما ثبت ههنا بعد
خوف الفوت لانه امر اصلي فيظهر التعين اي اثره في حرمة التاخير وحصول الاثم به لا
في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع
فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الاثم جميعا فاما ان ينظر الى هذا التعين جهة اختيار
التقصير والماثم بالشروع في النفل فلا يعني شروعه في النفل اختيار جهة الاثم والتقصير
لانه ترك الفرض وقد يقول له اختيار ذلك كما له اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات
اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة **قوله**
ومن حكم هذا الاصل اي وقت الحج او الوقت المشكل انه ظرف لا معيار وقوله ان وقت
الحج اقامة للمظهر مقام المضمر الاخرى انه اي وقت الحج ينفصل عن اداء الحج فان وقت
الوقوف وهو الركن الاعظم منه ينفصل عنه وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما
ولو كان معيارا لا ينفصل عنه وكذلك وقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت
باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها وصفاتها اي ركنيتها وترتيبها

مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعي والرمي وتقديم بعضها على البعض لا
معيارها اي لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا فالوقت للطهر وشابهه
بوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الا حج واحد
وذلك لا يوجب اشتباها في ظرفيته فانه لو اذن باداء حج اخر فيه لكان قادرا عليه بل
على امثاله من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلوة فثبت انه في ذاته ظرف لا معيار
واذا ثبت انه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر قال القاضي الامام ابو زيد
العبادة متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت مقدرة بتلك الافعال لا بالوقت
واذا لم تتقدر بالوقت لا يصير الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضي
تعينه محلا لذلك الفعل نفي غيره لان الحال تحل لما نفي غيره اذا استغرقه كالصوم لما
تقدر بالوقت استغرقه ونفي غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب
فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال
للمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يتقدر بالوقت فانه اذا
نشر عن قدره فيقبل الاحرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا
يستغرق الوقت فلا ينفي غيره والامر بالتعجيل لا ينافي ما قلناه كالامر بتعجيل الصلوة
في اخر الوقت لا ينفي غيره قوله وهذا اي ولان وقت الحج ظرف لا معيار قلنا اذا نوى
التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى دون الاول يعني لمغلوبية النفل ومنع عن حجة
الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة على ما في غيرها من الطاعات
ولهذا لم يجب في العمر الا مرة يحجر عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض صيانة له اي لحج
الاسلام عن الفوت واشفاقا عليه اي على المكلف لان يحمل المشاق الكثيرة وترك
حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه
بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندنا مستحق الحجر في امر الدنيا صيانة
لماله كالمبذر ففي امر الدين اولى فيجعل نية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر وبقي اصل نية
الحج وبه يتادى فرض الحج بالاجماع يوضحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع
تلغو نيته ويقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا في اصل الحج ولا يقال لما لغت نية النفل
لم يبق اصل النية كما في الصوم على اصلنا لانا نقول الصفة في هذه العبادة قد تنفصل
عن الاصل وانه لو عدم وصف الصحة في الحج بقي اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة
هناك لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم كما يقول الحجر عن هذا
يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافي العبادة فيكون القول بالحجر لصيانة الحج مؤديا
الى تفويت الحج بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لا وجود لها الا باختيار العبد فيه

لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بالغ من ترك اصل
العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فهذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون
اختياره وهذا هو الجبر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على
موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولا بابطاله اذ العبادة لا تتادى عن غير اختياره
قط بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا يصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض
لانه يثبت في ضمن النفل على ما مر وقوله فقط لا تصح العبادة بلا اختيار رد لقوله يصح
اصله بلا نية ولكن لا اختيار في كل باب بما يليق به الى اخره جواب عن صحة احرام الرفقة
عنه بدون امره وتصح عند ابي حنيفة يعني انما جوزنا ذلك لان الاختيار فيه موجود
عنده تقديرا لا على انه جائز من غير اختيار اصلا وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عنده
بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين
بعضهم بعضا عند العجز ولما ما قدم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يعجز
عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما في شرب ماء السقاية
واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا فكان هذا النوع
من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة فاما الافعال فلا بد من ان تجري على بدنه
عند بعض مشايخنا واليه مال الشيخ لان النيابة تجري في الشروط ولا تجري
في الافعال الا يرى ان النيابة تجري في الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث غيره
كان له ان يصلي بتلك الطهارة ولا تجري النيابة في افعال الصلوة لو صح ان النيابة
عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغماء فينوب عنه اصحابه
فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا
طافوا به كان هو الطائف بمنزلة ممتطي راحلته لعذر وعند بعضهم نيابتهم
عنه في الافعال تصح ايضا قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به
وان يطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه لو كان مفيقا ولو ادوا عنه كان جائزا لان
الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالاجماع قوله وجوازه عند الاطلاق الى اخره جواب
عن قوله يصح باطلاق النية يعني لا نسلم ان جوازه في هذه الحالة باعتبار ان تعيين
الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب اذ لسان حاله الاهم
لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف بحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا
بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر نصا
اندفع به ما تعين به الحال واما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما
او لاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حينئذ فيصرفه الى من

شائع لا ان يكون الانفعال واقعا عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يجعل عن
احدهما بعدما احرم عنهما لان جعل الثواب لهما او لاحدهما انما يصح بعد الاداء
فلغت نيته قبله ولهذا لم تسقط حجة الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح
وذكر شمس الايمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام
من غير وصية اوصى بها الميت اجزاه انشاء الله تعالى وتمسك فيه باحاديث ثم ذكر في
اخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء بعدما صح الحديث لان سقوط حجة
الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لا
يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء واما قوله اذا طاف او وقف
متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انعقد للفرض لا
اعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كما لو سجد
سجدتين في صلوة الفرض بنية التطوع لم تعتبر لان التحريمة انعقدت للفرض
والنية تعتبر عند التحريمة فان قيل ما ذكرتم مخالف للنص فانه روي عن
ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عم سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال عم ومن شبرمة قال
اخ لي او صديق لي فقال عم احججت عن نفسك فقال لا فقال عم حج عن نفسك ثم عن
شبرمة قلنا ليس كذلك فان تاويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب
الا ترى انه امره ان يستانف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان
الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانه يتحلل بها **قوله** واما الامر المطلق عن الوقت فعلى
التراخي اختلف العلماء في الامر المطلق انه على الفور ام على التراخي فذهب
اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي وذهب بعض
اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر
الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه
القول بالفور لا محالة وذهبت طايفة من اصحاب الشافعي الى انه على
الوقف لا يحمل على الفور ولا على التراخي الا بدليل ومعنى قولنا على الفور
انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي
انه يجوز تاخيره عنه وليس معناه انه يجب تاخيره عنه حتى لو اتى به
لا يعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد تمسك الذين يقولون بالفور بان الامر
يقتضي وجوب الفعل في اول الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض
عنه بلا نزاع فتجويز تاخيره عنه ينقض وجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه
ولا شك ان تاخيره ترك للفعل في وقت وجوبه فثبت ان التاخير ينقض

الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل ولان التاخير تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء
في الوقت الثاني ام لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا
للمتيقن به فيكون تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا استحق الذم فيه اذا ذلك
اذا عجز عن الاداء ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد
ثبت بمطلق الامر في الحال فكذا الثاني واعتبر الامر بالنهي والايجاب الواجب بالنهي ثبت
على الفور فكذا الايتمار الواجب بالامر وتمسك القايلون بالتراخي بان صيغة الامر ما
وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا تدل زيادة على موضوعها كساير الصيغ
الموضوعة للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا يتعرض لقوله
تفعل ويفعل على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متأخر فكما لا يجوز تقييد الماضي
والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد في المطلق يجري مجرى
النسخ ولهذا لم تتقيد بمكان دون مكان يزيد ما قلنا ايضاحا ان مدلول الصيغة
طلب الفعل والفور والتراخي خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول
الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول والثاني والثالث
في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل في اي زمان
شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا
لا يتقيد بالة دون الة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا وكذا الزمان
فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان
يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه يجوز له التاخير
ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله بان يكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في عمره
بشرط ان لا يخلي زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف الضيق
والتكليف على هذا الوجه جايز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا
في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن الفعل
لم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضا
واجبات في العمر هذه المثابة ولهذا يكون ممتثلا في اي وقت فعله لانه اتى بالمامور به
في الوجه الذي امره به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل
القول به واما الجواب عن كلامهم فنقول قولهم في جواز التاخير نقض الوجوب اذ الواجب
ما لا يسع تركه قلنا ما ذكرتم حكم الواجب المضيق اما الموسع فحكمه جواز التاخير الى وقت
مثله بشرط ان لا يخلي الوقت عنه ولو اخلى عصى واثم فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب
وقولهم في التاخير تفويت وذلك حرام قلنا الفوات لا يتحقق الا بموته والبلوغ مجرد

تمكنه

التاخير بموت لانه تمكن من الاداء في جزء ادركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب
من الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التاخير الى
ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المامور به والظن عند امارة دليل
من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه فان قيل ما قولكم فيمن مات
بغتة ايموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا اذا اطلقنا له التاخير
واخبرنا المبيت من غير ان يلحقه حرج فلم يتصور اطلاق وصف العصيان عليه لانه يصير
بالتاخير مع اطلاق التاخير محالا وان قلتم يموت غير عاص فلم يبق للوجوب فائدة قلنا اختلف
الاصوليون فمنهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التاخير انما
ابيح له بشرط ان لا يكون تفريطا وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرمي الى الصيد
يباح بشرط ان لا يصيب ادميا وهذا لانه متمكن من ترك الترخص بالتاخير بالمسارعة الى
الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بانه متمكن من البناء على الظاهر ما دام يرجو السوق عادة
وان مات كان مفرطا لتمكنه من ترك الترخص بالتاخير ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل
على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التاخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه
لانه ليس فيه تفويت المامور به ثم اذا احس بالفوات بظهور علامات الموت منعناه من
التاخير لانه تفويت بعد فاذا مات بغتة فجاءة فهو غير مفوت للمامور به لانه اخر عن وقت
الى وقت مثله وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوات عند موته بغتة من غير ظهور امارات
الموت مضافا الى صنع الله لا الى العبد لانه قد فعل ما كان مطلقا له فلم يصح وصف فعله بالشر
فلم يجز ان يوصف بالعصيان ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب
لانا حققنا صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد من منعه عن التفويت بوجود التفويت من الله
لا سقطا فائدة الوجوب وقولهم يجب تحصيل الاعتقاد فيجب تحصيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب
يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تحصيل وجوبه وكذا الامتثال في النهي فاما اداء الواجب فلا
يستغرق جميع العمر فاعتق للاداء جزء من العمر الابد [illegible] على انا نقول نحب اعتقاد وجوبه
على التوسع كما يلزمه فعلا على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب
ووجوب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه **قوله**
عام ما اشرنا اليه متعلق بقوله تعالى التراخي لا بقوله خلافا للكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم
والاشارة قوله والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف

باب النهي

قوله ومن هذا الاصل اي ومن الخاص
لانه خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب ثم النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه
مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه

وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة
الاستعلاء ومعنى العبارات بعضها قريب من بعض وفيها ما فيها من الاحترازات كما
ذكرنا في حد الامر ولما كان النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من مزيف او
مختار فقيل مقابله في حد النهي ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه ولا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا
تمدن عينيك لانه [illegible] وبيان العاقبة كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة
فان الكلام في انه حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي
او المعنوي او موقوف نظير ما تقدم في الامر من المذاهب واختيارنا ذكرنا في عامة نسخ اصول الفقه
وذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يؤدي الى ان يصير موجب الامر
والنهي واحدا وهو التوقف وهذا لا سبيل اليه ثم موجب النهي وجوب الانتهاء عن مباشرة
المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يحقق الوجوب
الايتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه يحقق وجوب الانتهاء ثم ذكر في
الميزان ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهي والتحريم
واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك فهذا هو حكم النهي من حيث
نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده فيقتضي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم
الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح
المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كالامر
لشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا
في الامر والمنهي عنه في صفة القبح ينقسم على اربعة اقسام ما قبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب
والظلم وما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح وما قبح لغيره وصفا كالبيع الفاسد
وما قبح لغيره مجاورا جمعا كالبيع وقت النداء على ما نعرفه **قوله** والنهي المطلق نوعان
اي المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة
على انه على حقيقته او مصروف الى المجاز نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا
يتوقف تحققها على الشرع ونهي عن التصرفات الشرعية وهي التي يتوقف حصولها وتحققها
على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها
كانت معلومة قبل الشرع وعند اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قربة وعبادة عند اهل
الهند معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما ولا يقال هذه الافعال تعرف حسا
كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلي او يبيع علمنا حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب

الجمع لانا نقول نحن نسلم ان هذه الافعال من حيث كونها افعالا تعرف بالحس فاما من حيث كونهما
صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك لا تعرف الا بالشرع فان قيل فالبيع
والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت
قبل الشرع ايضا قلنا انهم انما يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون
بيعا واشربة عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تنضبط فلا الا بما يثبت
بالشرع وما اشبه ذلك اي الذي ذكرنا مثل الحج والنكاح فلغيره في اعتبارها بالخلاف لان الاصل ان
يثبت القبح باقتضاء النهي فيما يتصل به النهي لانه لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من
غير ضرورة ولا ضرورة هاهنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد
فلا يعتبر وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اي خلاف كونها قبيحا في انفسها كالوطي
في حالة الحيض فانه منهي لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى لا لذاته ولهذا تثبت به الحل
للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وساير الاحكام التي تثبت عليه ونظير الاول قول
الطبيب للمريض لا تاكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى في اللحم وهو انه لا يوافقه ونظير الثاني قولك للغير
لا تاكل هذا اللحم وقد عرفت انه مسموم فيكون المنع لمعنى في غيره وهو السم لا لعينه **قوله** واما
النهي المطلق اي عن القراين الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره لكن متصلا به اي لكن يقتضي
قبحا متصلا بالمنهي عنه مع اطلاق النهي اي مع كمال النهي لان المطلق كامل وذلك بان يكون التحريم
لا للتنزيه وحقيقته يعني ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لا ان يصير
مجازا عن النسخ والنفي الا ان يقوم الدليل استثناء من القولين فيجب اثبات ما احتمله
النهي وراء حقيقته اي على خلاف حقيقته على اختلاف الاصول اي الاصلين فحقيقته وموجبه
عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا ليتصور
امتناع المكلف عنه باختياره ويحتمل ان يثبت القبح في عين المنهي فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير
النهي مجازا عن النسخ فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا
باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا
كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وكما في بيع المضامين والملاقيح على ما بينا وحقيقته
عند الشافعي رحمه الله ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي
ويحتمل ان يثبت القبح في غير المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته
وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة
فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء والطلاق في حالة الحيض فهذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على
اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل اي هذا الاختلاف يعني اثر هذا الاختلاف يظهر

في هذه المسائل وحاصل الخلاف ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند
اكثر اصحاب الشافعي وهذا هو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا
لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي والقفال الشاشي
وجمهور عامة المتكلمين وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات
ثم القائلون بانه يدل على البطلان مطلقا اي في العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم
فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم يدل عليه شرعا لا لغة والقائلون بانه لا يدل على البطلان
مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره
الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذا الاصل فنقول
الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين
عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة
عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة
للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا
كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات
تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة واما الفساد فيرادف
البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير
للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتي بيانه وذكر صاحب
الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه وشرايطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم فيقال
صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشروطه قال وتبين بهذا ان الصحة
ليست بمعنى زايد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرايط الموضوع له شرعا
والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم
الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة
اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع المجنون والصبي
الذي لا يعقل واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل
فاذا حكمنا على شيء بالصحة نعني به انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه
ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات
الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في
العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر وادى فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملة
ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله ثم القائلون
بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركات

بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات واستدلت الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله عم ذروا ما بقي من الربوا وبقوله عم لا تبيعوا الذهب ولا الورق بالورق الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة وكان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي يضادّه بل هم يقتضي ما ينافي الصحة وهو البطلان لوجوب تنافي الاحكام المتنافية والمراد بالفساد هو شرعًا لا لغة قال لان لنا ان اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ويسكت عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببًا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببًا للاجر لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصلوة والزكوة واعتنه لكن لا اسلّم ان الصحابة تمسكوا بالفساد بل للتحريم والمنع ونحن نقول به ثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وبيانه ما ذكر في الكتاب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة النهي ان يكون مقتضيًا للقبح في المنهي عنه شرعًا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيًا للحسن في المأمور به شرعًا لما ذكرنا من اشتراك حكم الامر والناهي الا ترى انه لو قيل نهى الشرع لا يقتضي القبح يكذب القائل كما لو قيل امر لا يقتضي الحسن وصح تكذيب النافي من امارات الحقيقة ولو وصفت حقيقة على التنصيف من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي يجوز ان يكون في ذات المنهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي يجوز ان يكون في ذات المأمور به يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم يقل والعمل بحقيقة الحسن واجب ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضي حسن المأمور به لعينه لا لغيره والضمير في كان راجع الى مفهوم دل عليه لفظ الامر وهو المأمور به الا بدليل كالامر بالقتال والحدود فكذلك النهي في صفة القبح اي فكالامر النهي في صفة القبح يصحب الفعل بعينه وهو ان يثبت به قبح لعين المنهي عنه لا لغيره الا بدليل تم شرع في بيان ما يرد على ما ذكر فقال وهذا اي ما ذكرنا من اقتضاء النهي قبحًا في عين المنهي عنه لان المطلق من كل شيء يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصلي اذ الناقص موجود من وجه دون وجه وفي شبهة العدم لا ثبت حقيقة الوجود والكامل في صفة القبح ان يكون في المنهي عنه لا في غيره كما في جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلي فوجب القول به ومن قال بانه يكون مشروعًا في الاصل قبيحًا في الوصف فقد جعله مجازًا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيًا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه حقيقة في الوصف اي جعل النهي حقيقة في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة اي عكس ما تقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهي ومقتضاه فيما اضيف اليه النهي وان لا يثبت فيما لم يضف اليه فمن يثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه ولم يثبته فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه وقلنا لا اصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه اذ لولا الوصف لم تصح اضافة النهي اليه

وهو في التحقيق مرادف للاول قوله واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهي حقيقة يقتضي القبح في عين ما اضيف اليه كان لتخريج الفروع وهو خروج الافعال الشرعية المنهية من ان تكون مشروعة طريقان احدهما ان تعدم مشروعيتها باقتضاء النهي اي بمقتضاه وهو القبح او باقتضاء النهي عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يجتمع مع المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهي ايضا كثبوت القبح والثاني ان تعدم لحكم النهي والترتيب سهو ظاهر اذ المقتضى متقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه وبيان ذلك اي بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في المنهي عنه بالنهي لزم الانتفاء مشروعًا لان من ضرورة كون الشيء مشروعًا ان يكون مرضيًا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا اي بيّن واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع دائر دليل على كون المشروع مرضيا فكيف انا كان ما جمع من الانبياء عليهم السلام والتمسك بالاية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرائع واما المراد منه ترك ان التوحيد والايمان وما لا يجري فيه النسخ من الشرائع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله تعالى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اذ هي لكن المنفرة بمعزل اي كما تعسير الماوصي به فلا يستقيم لانها ابدا حسنة على ان ما ذكرنا هو الصفة الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه واما المعقول فهو ان شرع الشيء استعباد من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى وهي رضا الله تعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليحصل للعبد رضاه بسلوكه قال الله تعالى رضي الله عنهم يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ورضوان من الله اكبر والقبيح لذاته لا يكون مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت القبح بالنهي بما ذكرنا فتنتفي المشروعية ضرورة قوله فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا اي بيانا لانتهاء مدة المشروعية فيها بمقتضاه وهو التحريم الثابت يعني انما صار النهي نسخًا باقتضاء النهي وهو القبح والحرمة وهذا لان النهي مع المشروعية لا يصح لثبت القبح والحرمة سابقا على النهي ليصح النهي فصار كان الناهي قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على النهي ضرورة كذا في فوائد مولانا العلامة حميد الملة والدين قوله واما في الطريق الثاني وهو انتفاء المشروعية بحكم النهي فهو ان من حكم النهي وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلاف موجبه وهو ترك الانتهاء والاقدام على الفعل معصية وبين كونه اي كون الفعل معصية وبين كونه مشروعًا كما اذا كان المنهي عنه من المعاملات كعقد الربوا وطاعة كما اذا كان من العبادات تضاد وتناف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش اما التضاد بين المعصية والطاعة

نظام لانه امران موجودان منهما غاية الخلاف واما التنافي بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشي اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين الا معصية والمعصية تناف ثم شرع في تخريج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال وهذا اي ولما ذكرنا ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المراة على اباء الرجل وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنا لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبني ادم اختصوا به من بين سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات وكذا حرمة النكاح ثبتت كرامة صيانة للمحارم عن الاستذلال بالنكاح الذي هو ضرب استرقاق ولهذا تعلقت باسماء تنبئ عن الكرامة نحو اسم الام والبنت والاخت والختنة ام المراة وابنتها بالحاقها بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة واشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها اي بمثل الحرمة الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة الا ترى ان الله تعالى جمع بينها وبين النسب ومن بهما علينا فقال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا اي ذا نسب وذا صهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة وفي تحريم النكاح واذا ثبت انها نعمة لا تستفاد بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لا يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة كاللواطة ووطي الصغيرة لانه لا بد من المناسبة بين السبب والحكم لانه لا تناسب بين العالم والعز الجاهل لان الاماتة لا تناسب العالم كما ان الاعزاز لا يلائم الجاهل ولا مناسبة هنا والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذي هو اغلظ العقوبات ولا يتعلق شي من احكام الوطي المشروع من لزوم المهر ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه فلم يجز ان يحمل احدهما على الاخر ولا يلزم ما ذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لانا قلنا يمنع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاغتسال شرع للتطهير وزوال النجاسة ومعنى الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاغتسال وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة في شي وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطي الحلال كوطي المنكوحة والمملوكة وبقوله محض عن الوطي بشبهة كالوطي بالنكاح الفاسد وما اذا زفت اليه غير امراته فوطيها ووطي الجارية المشتركة ووطي الرجل امة ابنه فان حرمة المصاهرة تثبت في هذه الصور بالاتفاق لان الوطي فيها ليس بحرام محض ويجوز ان يثبت به هذه الكرامة كما يثبت بعض احكام الوطي المشروع مثل سقوط الحد ووجوب

المهر والعدة وثبوت النسب وتايد ما ذكرنا بما روي ان النبي عليه السلام سئل عمن تتبع امراة حراما ايحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال الحرام لا يحرم الحلال وبما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عمن غشي ام امراته هل تحرم عليه امراته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها قوله وكذلك الغصب اذا غصب شيئا وقضى القاضي بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب في المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا وتظهر ثمرة الاختلاف في ملك الاكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك فقال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يتوصل به الى المصالح الدينية والدنيوية فيتعلق بسبب مشروع لا محظور لان المحظور سبب للتعزير لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لانه متعد كذلك هاهنا بخلاف وجوب الضمان لان الجناية تصلح ان تكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني والملك في الضمان انما ثبت للمالك لا بسبب الجناية ولكن بملك الاصل واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهي عنها يوجب انتفاء المشروعية فلا يبقى احد مشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والملك لا لان النهي يقتضي المشروعية فيهما بل لما نذكر من بعد وكلامنا في النهي عن الافعال الشرعية فلا يستقيم بناؤهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا قوله ولا يلزم اي علينا ما ذكرنا ان النهي عن المشروع يوجب فساده وقبحه ومع صفة الفساد لا يبقى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف يفسد حجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لزم عليه اداء الافعال ولم يخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامعا لا هله ينعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهي عنه فعرفنا ان النهي الفساد لا ينافي المشروعية وانما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الا باداء الافعال او بالدم عند الاحصار ولا يوثر المفسد في رفع صورته وان اثر في معناه حتى وجب عليه القضاء يرد عليه المسئلة الثانية لان المفسد فيها مقارن فينبغي ان يمنعه من الانعقاد فجمع بينهما ليجيب عنهما بجواب يشملهما وهو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصف له ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لا يصير من اوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل انه قد ينفصل احدهما عن الاخر فكان النهي عن الاحرام مجامعا نهيا لمعنى في غيره غير متصل به وصفا فكان من قبيل النهي

الصلوة في الارض المغصوبة والنهي عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانعقد صحيحا والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع الفاسد لا يوجب القضاء بحال لكن شرع في الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا انه انعقد صحيحا ثم فسد وكان ينبغي ان لا يفسد كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذي ورد النهي لاجله وهو الجماع مجاور لا متصل به كما ذكرنا لكنه محظوره كالكلام للصلوة والحدث للطهارة فيفسد لارتكاب المحظور كالبيع الاعتكاف به فهذا معنى استدراك الشيخ في قوله لكنه محظور فصار مفسدا ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لزمه ان يمنعه من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظورا للاحرام بعد وجود الاحرام لا قبله لان الشيء ما لم يوجد لا يوصف بكونه محظورا له لكن الجماع المقارن من احرامه فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعدما انعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد الاحرام ابتداء ويشكل ان لا يبقى بعدما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل النقض باسباب المناقضة من الحاج بخلاف الصلوة والصيام فاثر المفسد في ايجاب القضاء ولم يؤثر في الخروج من الاحرام فلزمه المضي ضرورة ليخرج عنه بالاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام في ان النهي في وضعه لرفع المشروع عنه ثم ريما نقبل ذلك لا انه لا يجوز الامتناع عنه لمانع بل يجوز ذلك بدليله كما في سائر الحقائق وذكر في القواطع ان انعقاده على الفساد والزامه افعاله يجري مجرى نوع معاقبة من الشرع والمواخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالزام والابقاء المرء في عهدة افعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه المنهي وتغليظ الحج على المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذي قلنا واليه اشار الشيخ الصافي بقوله ثم تغليظ بجناية الجاني **قوله** ولا يلزم اي على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منهي شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد بقي مشروعا بعد النهي حتى كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره غير متصل به وصفا وذلك المعنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمراة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التي وقع فيها الطلاق ليست بمحسوبة من العدة بالاتفاق فان عندي الاعتداد بالاطهار لا بالحيض وعندكم لا تحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانتقاصها ولهذا لا يحرم الطلاق في الحيض اذا لم يؤد الى الضرر بان طلقها في حالة الحيض قبل الدخول بها والى ما ذكرنا اشار في قوله ولا يتمكن من ضرار التعقد واوقع الطلاق في طهر الجماع ممن ليس امر العدة عليها لانها لا تدرى ان الوطي معلق فتعتد بالحبل او غير معلق فتعتد بالاقراء والحامل قد تحيض على

اصلا فلا تتمكن من التزوج وكذا يلبس امر النفقة لانها لو كانت حاملا وجبت لها النفقة بقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ولو لم يكن حاملا او كان الطلاق باينا لا تجب لها النفقة عنده فتتشكك في طلب النفقة **قوله** ولهذا اي ولما قلنا ان النهي ينفي المشروعية لم يكن سفر المعصية اي السفر الذي هو معصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة للنهي اي لكونه منهيا عنه شرعا يعني لما كان منهيا عنه كان معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عن المسافر المطيع فيستدعي سببا مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية **قوله** ولا يملك الكافر عطف على قوله لم يكن لانه في معنى المستقبل اي هو بيان شرع سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم اذا دخلوا في دارنا كانوا مقهورين حكما فلا يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاستيلاء للنهي ايضا اي لكونه منهيا عنه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال المعصوم محترم فيكون حراما منهيا عنه خصوصا على اصله ان الكفار يخاطبون بالشرائع جميعا وعلى اصل بعض مشايخنا انهم يخاطبون بالحرمات والمناهي واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة كما عرف بناء وكان استيلاء المسلم على هذا المال ويرد ما قلنا في مسئلتي الزنا والغصب في هاتين المسئلتين ايضا **قوله** ولا يلزم اي على هذا الاصل الظهار فانه منهي عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الحظر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا للايجاب فكذا في الظهار ولنا ما احتج به محمد رحمه الله في كتاب الطلاق في باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر فقال انهاه عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو فانه لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وبيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعهما بالائتمار بما امروا والانتهاء عما نهي باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الائتمار والانتهاء استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور الوجود لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل للنهي فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهي واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ نظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم

بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها
ثم النهي كما يوجب تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا
وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده بسبب القبح فاما الفعل
الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب
القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى من وجوه احدها ان
التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلانه متعد لازمه انتهى يقال نهيته
فانتهى كما يقال امرته فايتمر والانتهاء والامتناع واحد واما عرفا فلما ذكرنا انه يستقبح ان يقال
للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو
من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا
ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور
امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الوجهين
من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها
ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حدا
وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذي ثبت مقتضى به لان في ابطال المقتضي ضرورة فكان اثبات
القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور
ذلك وفيه تحقق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى ثم انك قد علمت ان المراد من
امر الشارع ونهيه وجوب الايتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد
عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او
يراد به عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع ويتكلم معناه يراد به عدم
الفعل في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من
النهي ايجاب الانتهاء لا حصوله ومن الامر ايجاب الايتمار لا غير والاول اوجه قوله وانما
في طرفي نقيض اي كون الامتناع عن الشيء مبنيا على عدمه مع كون عدم الشيء مبنيا على
الامتناع عنه متناقضان اي متخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتنافي والتناقض
ولا يريدون بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلي
ما ذكرنا وهو ان النهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتمد
التصور فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم اي ثابت بالنهي للمنهي عنه لا انه ثابت بحقيقة
النهي وذلك حسن مقتضى حال ان العامل فيه قائم به اي النهي مقتضيا لحكمه اي لاجل تحقق
حكم النهي وهو طلب الاعدام فكان اي القبح في المنهي عنه تابعا للنهي من حيث انه ثبت به
فلا يجوز تحقيقه اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اي القبح ما اوجب القبح

ابطال المقتضي صح

وانتفاء وهو النهي فيصير المقتضي حينئذ دليلا على الفساد اي فساد المقتضي بعد ان كان دليلا
على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه اي يجب العمل بالاصل وهو النهي
في موضعه وهو ما ورد النهي عنه وذلك بابقاء المشروعية ليبقى النهي على حقيقته ويجب
العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره قال القاضي الامام فوجب اثبات القبح
في غيره ليمكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن نثبته على وجه لازم فنجعله قبحا لوصف زائد
متصل به ما امكن كما ثبت للحسن للمامور به على وجه يكون لازما وهو الاثبات بمعنى في
ذلك لتحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفي النهي لو اثبت القبح بعينه انعدم المشروع على النهي
للانتهاء لا للاعدام فلم نثبته بعينه ليبقى مشروعا واثبتناه وصفا له ما امكن ليكون حرمة الفعل
لازنة اثر المعنى راجع الى المنهي عنه لا الى الوصف منه قال صاحب القواطع في الجواب عما ذكرنا ان
الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي انتفى الاطلاق فلم يبق
مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه بينته ان العبد مأذون
بالصوم مأمور به وليس في وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض
الى الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال الاذن الشرعي
والاطلاق فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد
واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب
لارتكابه المنهي عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال
الا هذا القدر الذي وجد منه قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من
الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فاذا وقع بطل وفق امر الشرع
واطلاقه صح والا فلا قال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحايض مع تحقق الامساك
حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم تثبت له الحقيقة الشرعية قلت وحاصله
يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عنه انا لا نسلم
ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل
معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك
في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك
كان صرف النهي الى المجاز لا الحقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا
بدليل يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه
صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة
فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا واجاب الغزالي ايضا في
المستصفى عما ذكرنا ان الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوي الا ما صرفه عرف الاستعمال

والشرع وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل الصوم في الصلوة والبيع لمعانيها الشرعية
اما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المعتبر للوضع بدليل قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك
وقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وامثال هذه المناهي مما لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه
عرف استعمال الشرع اذ تعارض فيه عرف الشرع فيرجع الى اصل الوضع وقوله من صام يوم
النحر فقد ارتكب المنهي عنه وان لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام ان الفارع الى
ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حمية او لعدم اشتهاء
او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوي فعلم انه ليس المراد
الا الصوم الشرعي ولان المنهي عنه لو كان الصوم اللغوي لما بقي اذن عن الصوم الشرعي
نهي ثابتا وقال بعضهم الفعل عند النهي كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهي ولا حاجة الى بقائه
مشروعا بعد ذلك والجواب ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر
للايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في
الامر ولا يكون ذلك الا بالبقاء مشروعا ولا يقال حقيقة النهي ان يكون المنهي عنه قبيحا في ذاته
ومتصورا في نفسه فكما قلتم ان انتفاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعل مجازا
فكذلك انتفاء القبح عن ذات المنهي عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهي فيه مجازا ايضا لانه لا ثبت
موجب النهي وهو التحريم نظرا الى ذات المنهي عنه وانما ثبت في غيره لانا لا نسلم ان النهي باثبات
القبح في وصف المنهي عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهي عنه بعد بقي واجب الانتهاء مع
كونه مشروعا الا ترى ان الامر اذا ورد لحسن في غير المامور به لا يصير مجازا في المامور به
كالامر بالجهاد والطهارة لم يصر مجازا بل بقي على حقيقته وهو الايجاب فكذا هذا ولا نسلم ان
التحريم لا ثبت فيما اضيف اليه النهي بل ثبت حتى لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا
للعذاب لانه ارتكب حراما ولكن مع كونه حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تنافي فان قول
الشارع حرمت البيع وجعلته سببا لحصول الملك في العوضين لان شرط التعرض للعقاب
الاخروي فقط دون تخلف الثمرات والاحكام على انا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى مما قالوا
لانه يصير مجازا في الاسناد مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته وفيما قالوا المجاز في ذاته لانه يصير
نفيا وهو غير النهي فكان الاول اولى **قوله** فان قيل هذا صحيح اي ما ذكرتم من انقسام المشروعية
بصفة الفساد والقبح انما يصح في الافعال الحسية لانها لا تنعدم وتوجد بصفة القبح والفساد
فاما الافعال الشرعية فتنعدم بالقبح لما قلنا من التنافي والتضاد بين المشروعية والقبح فلا
بد من اقامة الدليل على ان المشروعات تحتمل اي تقبل هذا الوصف وهو الفساد **قوله** واما
الحرام كالصلوة في الارض المغصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة والصوم المحظور يوم الشك
الاستدلال به اوضح لان المحظور به وصف الصوم وما اشبه ذلك اي المذكور نحو البيع والاجارة

وقت النداء والحلف على فعل محظور مثل قتل زيد وشرب الخمر وترك الصلوة **قوله** فوجب اثباته
اي اثبات كونه مشروعا على هذا الوجه اي بصفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات وهو ان نزل
الاصل وهو المنصوص في منزلته والتبع وهو الوصف في منزلته وذلك بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل
ويحافظ حدودها وهو ان يجعل النهي ثابتا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما في المشروعات واحدا
من غير ضرورة **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان النهي في المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها **قوله** وهي
بوصفه وهو الثمن اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل
فيه المبيع دون الثمن ولهذا اشترط القدرة على المبيع ولا اشترط القدرة على الثمن وينفسخ بهلاك
المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من
الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته
الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق
بالاعيان لا بالاثمان اذ لا نفع في ذوات الاثمان نفع الامر حيث الوسيلة الى المقاصد كانت
الاعيان اصلا في البيع وكانت الاثمان اتباعا لها بمنزلة الوصف فاذا باع عبدا بالخمر كان
فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه
وتسلمه الا انها في انها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا
قيل وقيل هو غير الادمي خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والظنة وهي من المنافسة
ولكنها ليست متقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء اما بعينه او بمثله او بقيمته
كما عرف فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست متقومة فالخمر
اصل الانعقاد ولان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل
صادف محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل فيما هو تابع ومجرى
الوصف وهو الثمن فصار الفعل مشروعا باصله دون وصفه وهو الثمن فكان
فاسدا لا باطلا وذكر في المبسوط في هذه المسئلة ان محل العقد المالية في البدلين
وبتخمر العصير لا تنعدم المالية وانما ينعدم التقوم شرعا فان المالية بكون العين منتفعا
بها وقد اثبت الله تع ذلك في الخمر بقوله ومنافع للناس ولانها كانت مالا متقوما قبل
التخمير وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انعدام المالية
كالسرقين الا انها فسد تقومها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا
بقيت مالا متقوما في حق اهل الذمة فانعقد العقد بوجود ركنه في محله صفة الفساد
وذكر الامام خواهر زاده ان المالية انما تثبت بتمول الناس كافة او بتمول البعض والتقوم
يثبت بها وباباحة الانتفاع له شرعا فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا يكون
مالا كحبة حنطة وسمسم وما يكون مالا فيما بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع لا يكون

متقوماً كالخمر واذا عدم الامران لم يثبت واحد منهما كالدم والميتة قوله وكذلك اذا باع
خمراً بعبد اي بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر في انعقاد البيع بصفة الفساد وانما ذكر هذه
المسئلة لان دخول الباء في احد البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل في الاثمان والوسائل
يقال كتبت بالقلم والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فتقتضي ان يكون
الخمر مبيعاً فيبطل البيع كما اذا باعها بالدراهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر
فبقي العبد مبيعاً فقال الشيخ هما سواء لان هذا بيع مقايضة اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد
منهما ثمناً لصاحبه بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعاً
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل واحد
منهما يصلح ثمناً لصاحبه اذا كان الآخر عيناً بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعيناً لان
المبيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمناً ولا مبيعاً
لان الحيوان لا يثبت ديناً في الذمة في البيوع واذا كانت غير عين لم يصلح مبيعاً فيعلم
ان قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الخمر
غير عين يجب ان ينعقد العقد في العبد فاسداً وان ادخل الباء في العبد لانه تعين كونه
مبيعاً من كل وجه كما اذا باع خلاً غير معين بعبد ودراهم بثوب صح وتعين العبد والثوب
للمبيعية ثم بين حكم المسئلتين فقال فلم ينعقد اي البيع في الصورتين في الخمر لعدم محليته
لانه لا يثبت الملك فيه وان اتصل بها القبض وينعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد
لفساد ثمنه فيثبت الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك قوله بخلاف
الميتة اي في المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع لانه اي المذكور ليس
بمال في الحال ولا في المآل بخلاف الخمر كما لا ينعقد ما لا يعد ديناً حاوي وقع العقد بلا ثمن وهو باطل
لعدم ركنه وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المآل ولهذا لو ترك كذلك يفسد وانما
يحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى
قاض بجوازه لا ينفذ لانعدام ما هو ركن العقد لعدم انعقاد العقد كذا ذكر شمس الائمة السرخسي
رحمه الله قوله ولا متقوم بدليل ان انساناً لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة وقد
حصل التام بقطع كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة وكذا جزؤها
ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازاً عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها
تتقوم في العقود قالوا المراد بالميتة هي التي ماتت حتف انفها اما البيع بالميتة التي ماتت بالخنق
والجرح في غير المذبح ففاسد لا باطل كذا رايت بخط شيخي وذكر في الذخيرة قال ابو الحسن
في الجامع الصغير في ذبيحة المجوس وكل شيء يفعلونه وهو عندهم ذكوة كالخنق والوقذ فانه
يجوز البيع منهم عند ابي يوسف ولو استهلكها مسلم ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفها وقال محمد لا يجوز

حتف انفها سواء لان الذكوة فعل شرعي والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح وعدمه والموت
حتف انفه سواء ولابي يوسف انهم يتمولونه كالخمور ونحن امرنا بتركهم وما يدينون بخلاف
الميتة حتف انفها لانها ليست بمال في حق احد هكذا ذكر في التجنيس من غير خلاف محمد قوله وكذا
بيع الربوا اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن
العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل اي الفضل الذي فات المساواة
التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط
لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد
يكون اسماً للعقد ولنفس الفضل ففي قوله بيع الربوا مشروع باصله المراد منه العقد
اي بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفاسد
في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على
ما وصفنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل مستحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم النهي
في المسئلتين وهو قوله عم وحرم الربوا وقوله عم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق
بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روي انه عم نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث
ورد لمعنى في غير المبيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل
المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد ولا
بالشرط الفاسد وكانا امرين زائدين على العقد فكانا غيره لكن يثبت به صفة الفساد
والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك الا ترى ان صيد الحرم مملوك ثم ان الكل وكذا الخمر وجلد الميتة
مملوك ويحرم الانتفاع بهما فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه وكان ينبغي ان
لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي راجع الى الغير الا ان النهي لما اتصل باصل العقد اتصل بوصفه
لان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من جملته وذكر صدر الاسلام رحمه الله قال البيع رابح لمكان
زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونسيئة لمكان الاجل
ولما ورد النهي لمعنى في صفته لا في اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال
جائز فارتفع الوصف وصار حراماً فاسداً وبقي الاصل موجباً للملك فان قيل لما بقي اصله موجباً
للملك فلماذا توقف ثبوت الملك على القبض كالهبة والتبرعات فانعدم الملك قبل القبض لقصور
السبب كذا في الاسرار قوله ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي بقاء المشروعية قلنا في
قوله عم ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً ان النهي يعدم الوصف من شهادته اي شهادة المحدود
في القذف وهو الاداء حتى لو شهد لا تقبل وكذا يخرج به من اهلية اللعان ايضاً لان
اللعان اداء وقد فات الاداء وبقي الاصل اي اصل الشهادة لان عدم القبول انما
يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعاً واذا بقي اصلها انعقد النكاح بها كما ينعقد

بشهادة الاعمى لان الانعقاد لا يتوقف على وصف الاداء واهلية قوله ومنها صوم يوم العيد
الصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق غير مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان
وعند زفر والشافعي غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمه الله ثم اذا صح نذره في ظاهر
الرواية يفتى بان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن
المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة وجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس
للعبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم بالليل وبيانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها
ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها
او وجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما
يختص فيها وجوب الاكل والشرب فكان في ذلك جعلا من صاحب الشرع اياها محالا لوجوب الاكل والشرب
وينتفي الوجوب لجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كما في الليل وايام الحيض
ولهذا قالا لا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة في حقه حتما
فلم يبق للظهر ضرورة لانعدامه شرعا بخلاف ما بعد الجمعة والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة
والنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوما الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي
مشروعا بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المغصوبة والمعنى في قولهم انما لا يجوز لان الواجب
في الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتادى به الكامل لان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك
الفاتحة او السورة او التعديل في قضاء الفائتة تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع
من الخروج عن عهدة الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته
واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عم لا نذر في معصية الله ولنا ما مر ان النهي عن الشرعي
يقتضي بقاء مشروعيته الى اخره وما ذكر ههنا ايضا ان الصوم في هذه الايام حسن مشروع
باصله وهو مع التحقيق راجع الى ما تقدم وتقريره ان الشرائع كلها مبنية على الحكمة على ما عرف
تفاصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى لما شرع اذ لا مشروع ادل
على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشد اداء لغيرها من الامانات
واكثر اتقاء لما يخاف حلوله من النقمة بمباشرة شيء من الفاسدات واليه الاشارة
في قوله تع لعلكم تتقون اياما معدودات وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه
الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حاملا له على المواساة اليهم وفيه ايضا انطفاء حرارة
الشهوة الخداعة المنسية للعواقب وزجر جماح النفس الامارة بالسوء وانقيادها
لطاعة مولاها الى غير ذلك من منافع لا تحصى كثرة ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت
لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهار والليالي اعرت للسكون والراحة وقيلا
والنهار اعرت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع

والعطش حامل على الاكل والشرب لما في خزكه من التعليل فتعينت النهار للصوم ليكون على
خلاف العادة وليحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام
وغيرها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فيثبت معنى قربة حسن مشروع
باصله والذي يدل على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول بتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في الطهر
اقوله كذا في الاسرار وهو الامساك اي اصل الصوم الامساك مع في نفسه على سبيل الطاعة والقربة
ويجوز ان يكون غير طاعة لتناول التعرض منه لان الطاعة اسم لفعل يحل بامر اذا قصد الفاعل
جعله للامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة ما لم يوجد هنا الامر كذا ذكر الشيخ
ابو المعين وقوله قربة يتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله لا فضاء التقدير واصل
الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربة ان لم يوجد كصوم
ايام البيض وغيرها وههنا انه يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل
القربة فكان مشروعا ويجوز ان يكون مرادفا وهو الاظهر بما عرف بدلالة العقل
والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي لغيره لا
محالة لكن ذلك الغير قائم بما تحقق فيه فصار كالوصف له بحيث لا يتصور لوجود
ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن
الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به
والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى لثبوت المغايرة بين الشيئين
تصور وجود احدهما بدون صاحبه واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اي الصوم
في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية وقوله فلم تنقلب الطاعة معصية
معناه ان بحدوث هذا الوصف او بورود النهي لم ينقلب الصوم الذي هو طاعة معصية
بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان
الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به لانه معيار له ولا يتصور الصوم بدونه ولا فساد في انتفاء
نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهي يتعلق بوصفه
اي انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت
كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله
مثل الفاسد من الجواهر الجوهر معرب كوهر والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس
يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهبت لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال
لحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ما هو مشروع
بوصفه على وجه يعقل اي على طريق يدرك بالعقل يعني على وجه التحقيق ان الناس اضياف
الله يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم والمتناول من جنس الشهوات باصله

لانه مما تشتهيه النفس وترغب فيه طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصفه بالطيب
لاستواء الغني والفقير والهاشمي فيه علاف الصدقة فكان تركه اي ترك المتناول طاعة
باصله اي بالنظر الى اصل المتناول فانه لولا الشرع لما اشتهيه وهو طاعة معصية وصفه
اي هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية
ويجوز ان يكون الضمير في اصله ووصفه راجعا الى الترك اي ترك المتناول اصله طاعة
ووصفه معصية لما ذكرنا وحاصل هذا الكلام ان النهي ورد لمعنى في غير الصوم وهو
ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم وصفا فيفسد الصوم به وهذا
هو طريقة القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتاخرين واعترض الشيخ ابو المعين
على هذه الطريقة فقال النهي ورد عن الصوم بقوله عم لا تصوموا وصرفه الى الغير
عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الا بدليل واما قولهم النهي ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه
اعتراضات كثيرة مشهورة بعد التسليم لا نسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم
وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة
مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك الحركة بعينه ليس وراءهما
للعلم فعل آخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس نعم قد تفتقر النفس
عن اسات فعل آخر لم يقصد الفاعل فعله ولا خطر ببالمه مباشرته ولا عرف ثبوته
بالمشاهدة في هذا الضد ولو جاز اسات فعل آخر مع ان هذا الموجود كاف لنفي ضده
لامكن اسات ما لا تناهى من الافعال ولا يبعد ان يكون احد الفعل تركا فانه ليس ترك
لما هو اخذ له وانما يستحيل ان لو كان اخذا لما هو ترك له وان كان الفعل له اضداد كثيرة
فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فالقيام ترك للقعود والاتكاء والركوع والسجود والاضطجاع
والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان ثم الصوم ضد للاكل والشرب
والجماع والاجابة الدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد الصوم
غير هو المنهي عنه فكان النهي عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم وقولهم لا بل غيره لتصور
الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرين عنده بعد ولا بد من بيان شرط المغايرة ليتضح
عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشيئين تطلب من حيث الذات دون الخلاف فان
تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يجوز
الانفكاك بينهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجود احدهما مع عدم صاحبه
وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعري الجواهر عن
الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر وعلى القلب من هذا العرضية مع
الوجود دون عرض معين ليسا بمتغايرين وهو في نفسه شي واحد ولا تتصور عدم معنى

الوجود

ثبوت

العرضية مع الوجود ولا انعدام الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان
يكون اجتمع فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن معنى
العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية
مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قايم بذاته وهو معه الذات وان كان
الوجود في الجملة قد ينفك عن القيام بالذات ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة
وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شي واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاكها
بعض عن الاخر لم اعتبر العرض في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك في الجملة دليلا على
ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القايل بكون العرض الموجود
شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري الموجود القايم
بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلايل الحق ودخوله في حيز
الممتنع المحال مما لا يخفى على ذي لب ثم قال والذي اظن فيه الشفاء ان يتوصل اليه الا
بمعرفة مقدمات منها ان الترك ضد للمتروك ويتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك
الصلوة فقد باشر ضدها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهي لا لانعدام الصلوة من
قبله لان العبد لا يعاقب من غير فعل منهي باشره وما ثم ارتكبه ومنها ما سنا ان الفعل اذا
كان له ضد واحد تكون كل واحد منهما تركا للاخر الى اخر ما سنا ومنها ان ما كان له اضداد
وهو بنفسه ترك للاضداد كلها يجوز ان يختلف وصفه في الحكم باعتبار الاضافة الى الاضداد
كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهي عن التحرك الى اليسار الذي نهي عنه وترك المنهي عنه واجب
وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد والحرمة بالنسبة
الى ضد اخر ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالمتعدد لعارض اوجب ذلك
من مصادفته المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرامي الى انسان عامدا
لو اصاب السهم المقصود اليه ونفذ واصاب اخر لم يقصده اخذ في حق الاول باحكام
العمد وفي حق الثاني باحكام الخطا والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال
اثره واختلاف الاحكام المتعلقة به ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن
اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر
التسوية وبعد الوقوف على هذه المقدمات نحوض في ايضاح ما رمنا ايضاحه فنقول الصوم
في هذه الايام ترك للاكل والشرب والجماع والاجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين
التي هي خالص اموال الله فانها اموال خالصة لله تعالى حيث لا محال لاقامة التقرب الا
باراقة دماء الانعام قد شرف الله تعالى محمدا عم وامته بهذه الضيافة ووجب عليهم اجابة
دعوته والمسارعة الى قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب

[illegible]

والجماع وهو في نفسه شي واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة مامورا
فيها لما يتعلق به من الحكم والمصالح التي بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهيا عنه
باعتبار انه في ضمنها ترك الواجب فيكون منهيا عنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد
متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة غير الاكل والشرب لتصور وجوده بدون اجابة
الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع في انفسها مما لا يشكل فكان الصوم الذي هو متحد
في نفسه باعتبار الاضافة المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة
الدعوة منهي عنه وباعتبار الاضافة الى الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان
النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم راجعا الى غيره فهو مشروع مستحسن
على حسب ما ذكرت من المثالة المقدمات ثم اجابة الدعوة ليست بضد اصلي للصوم
فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك اجابة الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك الاكل
والشرب والجماع لكونها اضدادا له اصلية فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الا
ضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة
الدعوة في الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كانه هو فصار
مشروعا فبقي الصوم مشروعا وبقي فيه نوع خلل فامكن اجابة بالقول لا بالتول لكن
التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه وهو معنى قول الشيخ في الكتاب انه وصف المعصية
متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكر ان لو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصول الاختلال في نفسه
[margin: الاضداد هو]
التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة هذا كما جوز
[margin: بعض علماء]
وبايع السمن الراسب التي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون صفة
النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما ثم لو صام في هذه الايام يخرج عن عهدة
النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام واوجب على نفسه قدر ما تحقق فيها وقد اتى
بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها وان
كانت لا يتادى شيء من الواجبات بها والافضل ان يصوم في وقت آخر ليكون مؤديا
اكمل مما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المنهي عنه كمن نذر ان يصلي عند طلوع الشمس
فعليه ان يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره ولا يقال ان
النهي لو كان لترك الاجابة لكان ينبغي ان ياثم من لم ياكل بدون النية لانا نقول من لم ياكل بدون
النية لعدم الطعام او لمحنة لا ياثم لان ترك الاجابة عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام
وانعدام العذر فلا نسلم انه لا ياثم وهذا بخلاف الصلوة في ارض مغصوبة لان النهي عنه هو الغصب
دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتادى باركان وشرائط معلومة والغصب ايضا شي معلوم
لا اتحاد بينهما بوجه ولا يلزم ان من رأى رجلا يغرق وهو في الصلوة وقد امكنه التخليص لو قطع الصلوة

فلم يقطع حيث يجوز وان كان مامورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضي في الصلوة هو ترك
التخليص فكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لو ترد ذلك في صحتها قضاء ما
وجب عليه كاملا وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلوته او اشتغل بها ابتداء حيث جازت
صلوته معا بينا وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استنفار الناس لدفع العدو من المشركين عن
اظلمهم وهو قادر على دفع البهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه الحالة ليست بترك للتخليص
والدفع فانهما مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الغريق منه فيأخذ بيد منقطعه وقرب
القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بثيابه او بعض اعضائه فيمسكه ولو كانت الصلوة
تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولها في حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده
فاجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في حالة واحدة فدل ان
الترك معنى وراء الصلوة مقارن الصلوة وارتكاب النهي بفعل لا يمنع من صحة فعل آخر هو
عبادة وليس بمنهي عنه كالمصلي يرى ببصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنبيات
والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يتذوق بحضا فكذا ما نحن فيه وهذا لان الركن
في باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لا غيرها وترك التخليص
والدفع يترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ لا اداء
لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لكثرته لوجود الاعراض عن العبادة فاما
ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان
وكذا المشتغل بالصلوة في وقت النفير على هذا لان الترك يحصل بترك المشي والصلوة ليست
بترك المشي انما هي افعال اخر وترك المشي هو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان
المعهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكونه تاركا للذهاب
ويتصور ترك استعمال الة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان
ترك المشي معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهي عنه لا هي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو
بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررنا هذا كله كلام الشيخ الى المعنى وخلاصة معناه
ان المنهي عنه عين الصوم بجهة والمشروع ايضا ولكن بجهة اخرى وتجوز ان يكون الشي
الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء وزبدة الطريقة الاولى
ان المشروع هو الصوم والمنهي عنه غيره ولكنه وصف له قائم به فالشيخ المصنف
بين الطريقة الاولى والحق باخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه
يعمل الى اخره وبتوقف عليه بادني تامل ان شاء الله قوله وهذا اي ولان الطاعة وهي
الصوم لم ينقلب معصية بالنهي صح النذر به اي بهذا الصوم او لان ترك المتنازل فيه
الصوم طاعة باصله صح النذر لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قربة

ومن جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر به والمعصية متصل به فعلا لا باسم ذكرا اي وصفت هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر
الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغد
يوم النحر فلم يمنع صحة النذر به فان قيل ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة
على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر الصوم والحالة هذه ذكرا للمعصية وقصدا اليه فلم يصح كمن نذر ان
يضرب اباه او يشتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكرا
له وقصدا اليه كان معصية ايضا فلم يصح قلنا لم ينعقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية
ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة والجانب قربة وقد بينا ان جهة القربة اصل فيصح النذر
به فان قيل ما وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر
بان قال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره واذا اضاف الى الغد بان قال لله علي ان
اصوم غدا وغد يوم النحر صح نذره قلنا وجهه انه اذا نص على صوم يوم النحر فقد صرح في
نذره بما هو منهي عنه فلم يصح واذا قال غدا فلم يصرح في نذره بالمنهي عنه فصح نذره وهو كالمراة
اذا قالت لله علي ان اصوم يوم حيضي لم يصح نذرها ولو قالت لله علي ان اصوم غدا وغد
يوم حيضها صح نذرها ويجب عليها القضاء والجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف
المراة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط لتكون اهلا للاداء
الصوم فلما علقت النذر بصفة تنفي اهلية الاداء معها لم يصح لانه لا يصح الا من اهله
كالرجل يقول لله علي ان اصوم يوما اكلت فيه **قوله** ولهذا اي ولان هذا الصوم معصية
بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية اذا شرع في صوم يوم النحر ثم افسده لا
يلزمه القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف يلزمه القضاء برواية بشر بن الوليد عنه كذا
في الاسرار والكشف لابي جعفر وذكر في المبسوط اذا اصبح يوم النحر صائما ثم افطر
لا قضاء عليه في قول ابي حنيفة رحمه الله وعليه القضاء في قول ابي يوسف ومحمد رحمهم الله
لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق
القضاء كمن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة وجه ظاهر الرواية ما ذكر في
الكتاب وهو ان الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للمنهي عنه وهو
ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب
الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لا حق
لك فلا يجب على القاطع شيء لحصوله مضافا الى صاحب الحق فيترك العبد عن عهدته
اي عهدة القطع او عهدة ما شرع فيه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يضمن لانه باشره
بخلاف النذر فانه بنذره ما صار مرتكبا للمنهي عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما مر

قوله ومنها اي ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس
ودلوكها اي زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اي زالت او غابت اي الصلوة في
الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي يقتضي المشروعية ولا قبح
في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فيكون حسنة كما في سائر
الاوقات وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة
بعد النهي كما كانت قبله والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح
لظرفية العبادة كما جاءت به السنة وهو ما روي عمرو بن عبسة عن النبي عليه السلام انه قال له حين
سأله عن الصلوة صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع
فانها تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة
محضورة حتى يستقل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فان حينئذ تسجر جهنم فاذا اقبل
الظل فصل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى
تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني الشيطان فحينئذ يسجد لها الكفار وفي
حديث الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع
بين قرني الشيطان وان كان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا
لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها
فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا يقتضي
نسبة الوقت الى الشيطان ورايت في بعض المتصل ان زرادشت اللعين امر
المجوس بالصلوة في هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة
لهم وقرن الشيطان ناحيتا راسه وقيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينتصب حتى يكون
طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل ثم لما
ثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة في الاوقات الثلاثة من قبل ان
النهي في كل منهما ورد لمعنى في وصف الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما فقال
الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا تاثير للظرف
في ايجاد المظروف بل هي توجد بافعال معلومة فلا يكون فساده مؤثرا فيها لانه مجاور
بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما مر **قوله** وهو سببها اشارة الى
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف لما لم يؤثر في المظروف لانه مجاور
كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى يتادى به الكامل كما لا يؤثر فساد ظرف المكان
فيه كما في الصلوة في الارض المغصوبة حيث تادى به الكامل فقال الوقت وان كان
ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا لم يكن

الوقت سبب للنفل ايضا

وضعا يوثر في النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب
ولا وصف فلا يوثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا تمنع اداء الواجب وفي قوله ثم
سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض
والا لم يستقم هذا الكلام لان كلامنا في النفل لا في الفرض وقيل لا بمعنى سببية الوقت ان ادراك
كل زمان والبقاء اليه نعمة تستدعي شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاستغال بالخدمة في كل
الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع
فقد اخذ بالعزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل لا يتادى به اي بالمذكور وهو الصلوة
في هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى
بالناقص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك
الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه
النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى الكامل
كما يتادى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور
به اصلا او وصفا لانه لما دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن
الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه انه لا تعلق بها مورب وذلك كمن اعتق
رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر لا كانت كافرة يجوز وان
تمكن فيها نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع الاداء
الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل المطعنة فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف
العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر ففواتها لا يوثر في المنع عن الجواز كفوات
وصف الايمان في الرقبة لان المامور كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عند الاخبار
الاحاد التي لا تجوز الزيادة بها على الكتاب ويوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا
يظهر في حق المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقض المامور به بنقصانه **قوله**
وضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت يحل فيه الصلوة
فان قضاها في وقت اخر مكروه اجزاه وقد اشار اليه انه لو اتمها في ذلك الوقت اجزاه
فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر لا يضمن وهو رواية عن ابي حنيفة
رحمه الله لانه منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه قلنا ان
فساد الوقت لما لم يوثر في افساد هابقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجبت
صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء
الماهية حتى يقبل هو الامتناع عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا لو امسك في الليل
لا يكون صوما بحال وتعرف به اي يعرف مقداره بالوقت حتى يزداد بازدياده وانتقص بانتقاصه

فازداد الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار فاسدا لم يضمن بالشروع بوضعه ان في
الصلوة يمكنه الاداء بدلك الشروع لانه يصبر الكراهة بان يصبر حتى يرتفع الشمس فلهذا لزمته
وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ما
ذكره الشيخ ابو المعين ان ما تركب من اجزاء متفقة متجانسة تكون للبعض اسم الكل كالماء
والهواء والخل واللبن فان اسم الماء كما ينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء
متجانسة في نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين
للماء والسكر والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا وكذا الادمي
مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المتركبة كالوجه
واليد والرجل فكذا ان شيئا من هذه الاجزاء من احد النوعين كان لا ينطلق عليه اسم
الادمي معروف ذلك عند اهل اللغة لا نزاع في ذلك ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهي
الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء
من اجزائه والنهي ورد عن الصوم وجزء من اجزاء صوم فكان منهيا عنه ولهذا لو حلف
ان لا يصوم فشرع فيه ثم افسد لحنث في يمينه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على
ما قررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد
على ما انعقد والمنعقد الماضي كان مشتملا عليهما فالمضي لو لزم لما فيه من تقرير الطاعة
لا يلزم لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق عن المعصية والندم عليه
فريضة وتقرير ما انعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من
حيث الظاهر فتمكنت فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه
فكان جانب ترك المضي مرجحا على جانب وجود المضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء
بالافساد بخلاف ما اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث
يلزمه القضاء بالافساد ~~بخلاف ما اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة~~
~~ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد~~ لان الصلوة تركيب من اجزاء مختلفة غير
متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما ينطلق الاسم
عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يتقيد الركعة بالسجدة وصارت
الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة وكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا لو
حلف ان لا يصلي فشرع في الصلوة لا يحنث ما لم يتقيد الركعة بالسجدة ومن استقل من الفرض الى
النفل قبل تمامه لا يجعل منتقلا ما لم يوجد منه السجدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة والنهي ورد
عن الصلوة في هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع
وانما يتوجه عليه النهي عند وجود السجدة فما مضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها

حرام وصيانتها واجبة ولا يحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق ما نهي امتناعًا
عن ابطال الفعل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي
طاعة ومعصية وامتناعًا عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعًا عن معصية
وطاعة وارتكاب معصية وهي ابطال عبادة محضة فيرجحت جهة المضي على جهة الافساد
فوجب المضي فاذا افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزمه القضا **قوله** متعلقا بما ليس
بوصف اي ليس بوصف ولا بسبب فلم يفسد ولم ينتقص ايضا حتى ادي بها الواجب
الكامل باتفاق الفقهاء الا ان عرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر
والفرق بين البيع وقت النداء وبين الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاص وانما كان
النهي متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل الارض وفي البيع بترك السعي وهما
امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد
بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي اذا تبايعا في الطريق ذاهبين وترك السعي يوجد
بدون البيع بان يمكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاور فاوجب الكراهة دون
الفساد وفي بعض الشروح الفتح المتصل بالمشروع على ثلثة اوجه اتصال كامل ووسط
وناقص فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتاد به الكامل والوسط في
الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال الفتح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى
الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك لا يتادي به الكامل ويضمن بالشروع والناقص الصلوة في
الارض المغصوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان الفتح فيها على طريق
المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة **واعلم** ان العلماء قد اختلفوا في الصلوة في الارض
المغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في ماله
في رواية والزيدية والجبائي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين ان القول بصحتها
يؤدي الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين غصب
ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صحت لكان هو بعينه متعلق الوجوب ايضا وذلك باطل
وهذا لان فعل واحد وهو كونه في الدار المغصوبة وهو في حال القيام والركوع والسجود
غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب
عليه ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الاخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة النزاع
لكنهما متلازمان فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الامرين وتمسك الجمهور باجماع السلف
فانهم ما امروا الظلمة بقضا الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا
الظالمين عن الصلوة في الاراضي المغصوبة اذ لو امروا به ونهوا عنها لانتشر ولان الفعل
وان كان واحدًا في نفسه له وجهان مختلفان [illegible] ن مطلوبًا من احد الوجهين مكروهًا

من الوجه الثاني وانما الاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي يكره بعينه [illegible] انه
صلوة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل
دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران
وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكب
النهي عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخاط الثوب في تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه ويعتقه
ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار وكذا الاما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان
واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وبان جمعهما المكلف لم
يخرجا عن حقيقتهما وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يمرق الى كافر بحيث يمرق
الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل المسلم قصاصا
فتضمن فعله الواحد امرين مختلفين وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله ولا فعل له
الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو عاصب به لانا انما جعلناه غاصبا من
حيث انه يستوفي منافع الدار وهو بها من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا في مسئلة
الخياطة وقد يعلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا
الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يقترن
بافعاله وليس تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فثبت انهما وجهان مختلفان وان كان الفعل
واحدا ولما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع في جواب ما يرد نقضا على ذلك
الاصل **فقال** وهذا بخلاف اي بقاء المشروعية مع ورود النهي فيها لم يقتض بقاء المشروعية
حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة لانها بيوع اضيفت الى غير محلها اذ المعدوم
لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانعقاد من المحل فبطلت لعدم المحل فصار النهي عنها مستعارا للنفي
بهذه القرينة واستعارة النهي للنفي صحيحة لما بينهما من المشابهة وهي تستعمل في نفس الرفع
فاحدهما يرفع الاصل والاخر يرفع الصفة اولا لان كل واحد منهما عبارة عن العدم اولا لان كل واحد
منهما محرم ولهذا صحت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في
الحج والمضامين ما تضمنته اصلاب الفحول وهو قول الشافعي ان المضامين التي في الصلب
ما ء الفحول في الظهور للجذب جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا
وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت
الدابة اذا حملت وهو فعل لازم فلا يجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه
بحذف الجار وصورته ان تقول بعتك الولد الذي يحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة
وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي عم عن ذلك **قوله** وكذلك صوم الليالي اي وكبيع الحر
والمضامين والملاقيح صوم الليالي في انه غير مشروع مع انه منهي عنه لان الوصال غير مشروع

[illegible]

فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون ركنا للصوم ولم يجعله ركنا له اصلا وكان
النهي عنه بمعنى النهي عن صوم الفرض تنادى بصيام ايام الوصال اذا نواه لان النهي
في المجاور وهو الامساك في الليل لا لمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر
لان النهي لمعنى اتصل بوقت الصوم قوله ولا يمكن لان الادمي لا يحيي بدون الاكل
على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهار
للصوم لان الابتلاء تحقق اصلا فيها لان في النفس دواعيه الى الاكل والشرب وذلك في
النهار في العادة فتحقق خلاف هوى النفس لامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل
فعلى وفاق هواها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال اذ اصل بناء العبادة على مخالفة العادة لا
على موافقتها ولانها لما ان الجماع وجد في الليالي عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك
عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي ان يكون الليل محلا للصوم ايضا لانا نقول
شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا تعتبر نفسها
قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود اي ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه ليس
مشروعا مع انه منهي عنه بدليل نفي حكم النهي فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو حل قوله عم لا نكاح
الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهي كما حمل قوله عم فلا
رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه بهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي وكان
ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عم لا صلوة الا بطهارة وكقوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وذلك لا يوجب
بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم منه الخلف غير مسلم
لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا وقوله وانما يسقط الحد جواب سؤال يرد
على هذا الجواب وهو انه لما لم يكن مشروعا اصلا ينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب
ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما
ثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لانعقاد اصل العقد
اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت قوله ولان النكاح شرع لملك ضروري يعني ولئن
كان صيغته نهيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ويوجبهما على النفي
ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية
لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان
الاصل ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واسترقاق
لها بحكم من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور
والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع النكاح سببا لملك
يظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك [illegible] نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما وراء
ذلك حتى يثبت حق مالكه لاجزائها [illegible] منافعها بعد [illegible]
كانت قبل الاسر كما انه لو قطع

طرفها او اجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان
الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضادهما
ثم الحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون
مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن
المشروعية مصير ورود النهي فيه بمعنى النفي ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع
في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد
وبقي في هذه الصورة ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لا محالة فالاحرام ينتهي بمضي
والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار ترتفع بالكفارة وكان بمنزلة من زوج امراة وهناك مانع حسي لا
يمكنه الوصول اليها الا بعد رفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه
فالحرمة ليست بمنتهاة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا
قوله وكذلك نكاح المحارم منفي اي محمول على النفي لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين
والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها عن محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان
في محل واحد وكانت اضافة الحرمة الى العين نفيا للحل لا نهيا قوله مستعار عن النفي اي للنفي
يعني ان المراد من النكاح المذكور في النص العقد فالنهي محمول على النفي لانه ثبت بالدليل
ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان
تقديره وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم فتخرج عن محلية النكاح فكان النهي مجازا عن النفي لا محالة
قال شمس الائمة الكردري لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما
اذا كان مشروعا اصلا بدليل قوله انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب ثم ما ذكره جواب
عن المسائل التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب
بقاء المشروعية فلما فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي
عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما
استيلاء اهل الحرب ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب
قبحا في عينه وانتفاء المشروعية عنه وقد جعلتم حيث جعلتموه سببا للملك الذي
هو نعمة ولا بد لها من سبب مشروع رعاية للتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا
نقضا لذلك الاصل وتوجيه الجواب انا لا نسلم ان الاستيلاء منهي عنه لذاته بدليل انه لو
استولى على مال مباح او على صيد يصير ملكا له بالاجماع فثبت انه منهي عنه لغيره وليس
ذلك الا عصمة المحل والعصمة انما ثبتت في حقنا دون اهل الحرب لانها انما ثبتت بالخطاب
بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام وكان نافيا عن هذا الحكم
اعني ثبوت العصمة بمنزلة [illegible] الخطاب من اهل [illegible] الاسلام فكان استيلاؤهم

ثم صار منهيا عنه ايضا
مشروعا لعين النهي ام
هو باق على مشروعيته

تعريف العصمة

على هذا المال الاستيلاء ثم اخذ الصيد سواء ولكن لا على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون
تملكها بالاستيلاء ونعتقد نحن اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلا اخر لفرقه
بين الصورتين فقال ولان العصمة ثابتة يعني ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق
في حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة وهي عبارة عن كون الشيء محرم
التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد انما ثبتت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة بان
كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب فتنتهي العصمة
الثابتة به كما ينتهي عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهي
ولم يبق الاستيلاء محظورا لا نعدامه ثانيا على عصمة المحل ولم يبق فان قيل ابتداء الاستيلاء
ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يفيد زوال العصمة بعد ذلك كمن اخذ
صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده يجب الضمان وان زال عصمة الحرم بعد الاخراج
لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد
البيع وان صار محلا للبيع بعد زوال الحرمة كذلك قلنا قد ثبت بالدليل ان للفعل الممتد حكم
الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الخف في حق المسح ولبس الثوب
في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على
مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلاء المسلم على مثل هذا المال
وهو مال اهل الحرب وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج عن الحرم حتى لو باع يجوز
بيعه نص عليه في الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب الارسال لدوام يد الجزاء تعظيما
للحرم وصيانة لحرمته فانا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه لا يجب الارسال والجزاء
يؤدي ذلك الى تعريض الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم فاما مسئلة البيع فليست
من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلا وهذا بخلاف استيلائهم
على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سببا للملك على الكمال لان عصمتها عن الاسترقاق ثبتت
بالحرية المتاكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم وبخلاف ما اذا دخل المسلم
دار الحرب مستامنا فاستولى على مال مسلم حيث لا يملكه وان لم يبق العصمة بزوال
اليد والدار جميعا وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لان الاستيلاء ثم انه
انما يتم بالاحراز والمسلم لا يحرز نفسه وما له بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانه من
اهل دار الاسلام حيثما كان فكان لو استولى عليه في دار الاسلام وحقيقة الخلاف
ان عصمة النفوس والاموال تثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعندنا تثبت بالاحراز
وعنده تثبت بالاسلام اذ هو المؤثر في احكام الدنيا وهو معتقد الائمة وقد عرف تحقيقه
في موضعه ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بطلت العصمة فيملك بالاستيلاء

هذا

لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقي العاصم
وهو اسلام المالك لم تزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا لملك الذي
هو نعمة قوله واما الملك للغاصب الى اخره جواب عن نقض اخر يرد على ذلك الاصل ايضا
ووجه وروده على ما ذكرنا في الاستيلاء واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا
الملك في المغصوب للغاصب يثبت بالضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا نفذ بيع الغاصب
وسلم الكسب له فقال بعض المتاخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان
وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حتى لا
يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك
الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجارة يملك المشتري المبيع بزوائده
المنفصلة والمتصلة كالبيع الموقوف وفي هذا في هذه العبارة بعض الشنعة لان الغصب
عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعي رحمه الله فالاسلم ان يقال الغصب يوجب رد
العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت
الملك للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لا حكما ثابتا بالغصب مقصودا وهو الذي اختاره
المصنف ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون
بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة
فانها تبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته في التبع بثبوته في
الاصل سواء ثبت في المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا في المبسوط والجواب عن
هذه المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابلة البدل الفائت ام بمقابلة العين فعندنا
يجب بمقابلة العين وعند الشافعي يجب بمقابلة البدل الفائت لان المضمون بالغصب ما فات
بالغصب وهو البد فكان شرع الضمان لجبر ما فات على المالك لانه ضمان جبر لا ضمان اتلاف
لا بازاء ما هو قائم لبقوت واذا كان الضمان لجبر ما ذكرنا بقي الملك في المغصوب كما كان
وكان ينبغي ان يثبت الملك في الضمان للمالك ايضا الا انا على مثال المضمون لكن اثبات
الملك في البدون ملك الذات غير ممكن فان البد كان ثابتا على وجه يتمكن به من
الاسفاع وهذا بدون ملك الذات ~~وهو على المالك على وجه~~
لا يتصور واما الملك في الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفائت والجابر وما يثبت ضرورة
غيره كان عدما في حق نفسه الا ترى ان المغصوب اذا كان مدبرا وقد تعذر رده وجب
الضمان مقابلا باليد ~~لا بمقابلة العين~~ ضرورة تحقق المماثلة ويضل المدبر في حق
ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بمقابلة العين لكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن

بالاتفاق وثم الملك فيه للمغصوب منه

العتق لما قضى القاضي به في محل لا يختص هذا الشرط وانه لقضاء القاضي ينبغي ان يزول ملكه عن المدبر كما لو قضى بجواز بيع المدبر واذا ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يحتج للقاضي الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب كما في المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد وحجتنا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى فقد امرهم بالتصدق بها ولو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان ما لكها معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع ويحفظ عليه ثمنه ولان الضمان انما يجب بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امثالها كيسه ويده الا ترى انه يقوم العين ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بمالية العين والدليل عليه انه خلف عن الضمان الاصلي بالغصب والمضمون الاصلي هو المال المغصوب بعينه بالاجماع وعليه رده الا انا لما عجز عن الضمان الاصلي بالغصب فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك المضمون وهو الملك هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الا بما ذكره الخصم الا عند العجز عن هذا كما لا يتقضى بالقيمة الا عند العجز عن عين المغصوب وهذا اولى مما قاله الخصم لانه جعل المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ونحن جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات لا محالة لانه انما يجبر الفايت دون القايم كان من ضرورة القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبرا لما فات وليتحقق المماثلة التي هي من شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محالة كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لا ان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا وتبين بما ذكرنا انا انما نثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا لحقه في الفايت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع ثبت به فيكون حسنا لحسنه وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما يثبت بالايتمار به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه انما ثبت بمقتضى الايتمار فاذا اعتق ثبت الملك الشراء اولا ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق فكذا ههنا يزول ملك الاصل اولا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص على الازالة من ضمان مع بيان ان الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع الا انه اوجبه القضاء والشراء نصا فان قيل فان سلمنا انه بدل العين الا انه بدل الخلافة لا بدل مقابلة لان في بدل المقابلة تمام المبدل يشترط كالثمن مع المثمن ليقابل به البدل وفي

بدل الخلافة الشرط عدم الاصل لتقوم الخلف مقامه كالتيمم مع الوضوء والاعتداد بالاشهر مع الاعتداد بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفي بدل الخلافة اذا ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقط حكم التيمم فههنا اذا عاد العبد من الاباق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف قلنا نحن نسلم انه بدل خلافة ولكنا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما يقضي القاضي بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد فاذا دخل البدل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يتنقض حصول القدرة بعد ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء قوله وشرط الشيء تابع له لانه يثبت لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه وكالطهارة للصلاة قضاء اي ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسنا بحسنه اي بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروط وهو الضمان وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر بوجهين بتقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو ظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق ثبت له والتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال الكائن لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف عليه وقوله في ملك المشتري اراد به العبد لانه بمنزلة المشتري عند اداء الضمان وتقرير الثاني ان في المدبر القيمة ليست ببدل عن العين لان ما هو شرط وهو انعدام الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل به ولكن هذا عند الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا تتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا عن النقصان الذي حل به ونظيره فصلان احدهما ضمان العتق فانه بمقابلة العين في كل محل يمكن ايجاد شرطه وهو تمليك العين وفيما لا يحتمل ايجاد الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل بدلا عن العين وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ القيمة بالتراضي كان الماخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تمليك العين وفي كل محل لا يحتمل تمليك العين يجعل الماخوذ بمقابلة الجناية التي حلت به فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضي كذا في المبسوط قوله فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلا بالعين واجب اي ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة وهذا اي جعله مقابلا بالنقصان اليد جايز اي ممكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا تترك الحقيقة من غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة قوله واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا

وهذا يرد نقضا على الاصل ايضا بالطريق الذي قررنا ولكن نقول نحن لا توجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث
كونه زنا ولكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء كالوطء الحلال لما انه سبب
لوجود الولد الذي هو مستحق الكرامات والحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطء ليس لعين الملك
ولكن لمعنى البعضية وبيانه ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت حكم
الانسان فيعلق وينمو ويبرز وبين الواطئ والماء البعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها بعضا لاختلاطها
ببعضه فثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطئ وآبائه وابنائه لذلك الماء الذي هو
بعضه واذا ثبت لما والماء بعضها تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر من
جملتها حرمة المحارم فتثبت الحرمة في حقه للبعضية اعني يحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطئ
وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه
اليهما اي تتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه
الى الرجل فيصيرون كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ
الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق
سببا لثبوت الحرمة منهما بالبعضية التي تحدث منهما بواسطته حكما والدليل على صحة ما ذكرنا من
المعنى تعليل عمر رضي الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد حيث قال كيف تبيعونهن وقد
اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطء مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق
متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط
وكما ان الوطء الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان
يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد
منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع بالبعض حرام بقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون
وبقوله عم ناكح اليد ملعون الا انا تركنا في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة
البعضية في حق آدم عم لهذا المعنى حيث حلت حواء لآدم عم وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه
بنته ثم هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا تختلف حكم الحرمة وانما تختلف حكم هذه البعضية
بالمحل فان القاء البذر انما يكون حرثا في المحل الذي خلق منبتا له وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان
دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا لمعنى المساس عن شهوة وانه سبب للوطء الذي هو حرث من النساء
ولا يتصور من الرجال سببا للوطء هو حرث والبعضية في الحرث لا اصل فلا يكون سببا للحرمة
كذا في الاسرار فلهذا قلنا لا تثبت الحرمة باللواطة ولا بوطء الميتة ولا بوطء الصغيرة وتبين بما
ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه من حيث ذلك
حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة اعتبارا انه حرث ولكون
هذه الحرمة مضافة اليه باعتبار ما هو مباح لا الى ما هو محظور الا يرى ان في جانبها الفعل زنا ترجم عليه

واذا

واذا حملت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه ثابتا منها ويحرم
عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لا من حيث
انه زنا فكذلك ههنا وان لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الانساب التشرف
ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزاني فان قيل تعليلنا بما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه
مباحا من وجه ونحن نقول باطل بانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كما في الجارية المشتركة
قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للبعضية
ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احديهما مشروع والاخرى محظور كما في وجوب
الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وسببه وصف آخر لاصل
الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع
خللا فيما هو سبب للحد ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب الحد لتعذر
الاحتراز عنها وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما يثبت حرمان
الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
احلت لهم وعلى هذا الطريق يقولون الحرمة لا تثبت حتى لا يباح الخلوة والمسافرة ولكن
هذا فاسد لان التعليل لتعدية حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان
ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة وانما يجوز التعليل
لتعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط قلت وانما اختار
بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كانت بطريق الاحتياط كان الاحتياط
في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير
مشتهر بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة
ومذهبنا في هذه المسألة مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابي بن كعب وعمران
بن الحصين وغيرهم رضي الله عنهم وذكر الامام البرغري في طريقته ان في المسألة اجماع
الصحابة وكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة
او ما يقرب منه ثم بما ذكرنا خرج الجواب عن هذا الحديث الذي استدل به الخصم
فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما نثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة
هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال
كما اذا وقعت قطرة من خمر في ماء قليل وكالوطء بالشبهة وكوطء الامة المشتركة
ووطء الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لا لانه حرام بل للمعنى الذي
قلنا فكذلك ههنا كذا في المبسوط قوله والولد من الاصل في استحقاق الحرمات
اي الحرمات الاربع التي ذكرناها ولا عصيان بالنظر لانه حيث ورق اسمه ولا عدوان بالنظر الى حمو

العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولم يكن استحق هذا
الولد صنع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ثم تتعدى اي الحرمات
المذكورة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه وهم الاب والام لا بعينه لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا
تتعدى منه الا الى الولد لكن حرمة آباء الواطي وابنائه لا تتعدى الا الى الام ولا يستقيم تفسير الاطراف
بالابوين والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم وتتعدى اي تنتشر بثبوت هذه
الحرمة والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير
المستكن في تتعدى الاول لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ تتعدى والا كان
يكفيه ان يقول الى اسبابه الى اسبابه اي اسباب الولد من النكاح والوطء والتقبيل والمس بشهوة
عندنا خلافا للشافعي والنظر الى الفرج خلافا له ولابن ابي ليلى وما نعمل فيهما مقام غيره اي نعمل
بطريق الخلافة والبدلية فانما نعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي تعلق به الاصل من غير نظر الى
اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين
والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة عملت عملها من غير نظر
الى اوصاف انفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير نظرا
الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذي هو تلويث فكذلك ههنا
اقيم الزنا مقام الولد لمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة
لان مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح
لما ذكرنا وما روي انه عم قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص كان قد اهدر
ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة
الصدر الحجاج قطب الدين السرخسي فيما هو اي الزنا مقام ما لا يوصف وهو الولد
بذلك اي بوصف الحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة اي فيما هو مقام الولد واهدار وصف
الحرمة في حق هذا الحكم خاصة لا في حق سقوط الحد والله اعلم قوله واما سفر المعصية
هذه المسألة رابعة المسائل الاربع التي ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب عنه وقال
انه ليس بمنهي عنه لمعنى في عينه بل هو منهي لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب
ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته كالوطء حالة الحيض
والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير وهذا لان خطاه انما صارت
سفرا لقصده مكانا بعيدا لا لقصد الاغارة والبغي والتمرد على المولى الا ترى
انه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان
يقصد مكانا بعيدا لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذا اذا تبدل قصده بقصد
الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير

سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا
فتبين بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصلح سببا للترخص قوله ولا يلزم على
هذا اي على ما ذكرنا ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب تقريرها في عين المنهي عنه حتى يبقى
مشروعا النهي عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا في عينها حتى لا يبقى مشروعا
اصلا لان القول بكمال القبح الذي هو مقتضى النهي في الافعال الحسية مع كمال المقصود
وهو ان يكون متصور الوجود من العبد لتحقق الابتلاء على ما قلنا اي قبل هذا ان الافعال
الحسية لا تنعدم بصفة القبح قوله والنهي اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر
اي المامور به في صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهي مقابل الامر فما قبح لعينه وضعا
وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان وقسم
يحتمل ذلك كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء الزوجة
كما ورد به الاثر وهو في مقابلة الصلوة وما قبح ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين
والملاقيح ومثل الصلوة بغير الطهارة فان البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع
لما قصر محله على مال متقوم خال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه
الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل ما لا
يتغذى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث
صار فعل الصلوة مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطير والمجنون فالتحقا
بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة
الصوم والزكوة والحج وما قبح لمعنى في غيره مجاور وقبل الانفكاك مثل البيع وقت
النداء والصلوة في ارض مغصوبة وهذا في مقابلة السعي والطهارة وما قبح لمعنى في
غيره وهو متصل به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد
والصلوة على الميت

باب معرفة احكام العموم

العام عندنا
يوجب الحكم فيما تناوله اي في جميع الافراد الداخلة تحته قطعا ويقينا وقد ذكرنا
هذا في اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما ستقف عليه وتشير
قوله العام بعمومه الى استواء الامر والنهي والخبر في ذلك وفيه خلاف كما سنبينه وهذا اذا
امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة فحينئذ يوجب التوقف فيه الى ان يتبين ما هو المراد وبيان
ظاهر بمنزلة المجمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله قوله لا
نقضي على العام اي لا نترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على
المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متاخرا قوله مثل حديث

العرنيين وهو ما روي انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة
فاجتووها اي كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم
فامرهم رسول الله عم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا
وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله عم
في اثرهم قوما فأخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحرة حتى ماتوا
قال الراوي حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش فهذا حديث خاص
لانه ورد في ابوال الابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عم استنزهوا البول فان عامة
عذاب القبر منه اذ البول اسم جنس محلى بالالف واللام فيتناول ابوال الابل وغيرها
ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة فان قيل
انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ
قلنا قد ثبت تقدم الاول بدليل ان المثلة التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق
وهي قد كانت مشروعة في ابتداء الاسلام ثم انتسخت فدل على تقدم ذلك الحديث ولم
يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر قوله ومثل قوله عم
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة يخص العشر في قليل ما اخرجته الارض وكثيره
عند ابي حنيفة رحمه الله لعموم قوله عم ما سقته السماء ففيه العشر وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لا يجب العشر في اقل من خمسة اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله
عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فالمراد من الصدقة العشر لان الزكوة
تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولا يجب في خمسة اوسق اذا لم
يبلغ نصابا فكان هذا الحديث نصا في المسألة والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان العام في
ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة يعرف تاريخهما كان الثاني ناسخا ان
كان هو العام او مخصصا ان كان هو الخاص كما قال لعبده اعط زيدا درهما ثم قال لا
تعط احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا ثم قال اعط زيدا درهما
كان تخصيصا له وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط وفيما نحن فيه كذلك كذا
في الفوائد الظهيرية هذا معنى قوله نسخ بقوله ما سقته السماء ففيه العشر وذكر
بعضهم ان ابا حنيفة انما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسألة وفيما تقدم
ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله
لانهما لما تعارضا ترجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عم ما سقته السماء ففيه
العشر متفق عليه لانه عمل به فيما وراء الخمسة الاوسق وكذا يتفاوت الواجب
بتفاوت المؤنة وكثرتها فاوجب العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقي بدالية

بهذا الحديث وجعلا الحديث الخاص مخصصا له وابو حنيفة رحمه الله يعمل بالحديث الخاص فيما
اصلا لكون المتفق عليه اولى من المختلف فيه قوله ولما ذكر محمد عطف على ما تقدم من الدليل
من حيث المعنى وتقديره الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا خلافا لابي حنيفة كذا في
ولما ذكر محمد اذا اوصى بخاتم لانسان ونصه لاخر في كلام موصول كانت الحلقة للاول والفص
للثاني بالاتفاق واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابي يوسف وعلى قول محمد يكون الفص
بينهما نصفين وجه قول ابي يوسف ان ايجابه في الكلام الثاني بين ان مراده من الكلام الاول
ايجاب الحلقة للاول دون الفص البيان الموصول منه والمفصول سواء كما
في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لاخر وكذا الدار والسكنى والبستان
مع الثمرة ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جميعا فكان ايجاب
الفص للثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان منفصلا
لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص ايجابا للثاني وقد عم
الايجاب الاول على ما كان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساواة بينهما
في الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين ليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو اوصى
بالخاتم للثاني بخلاف ما ذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول
الخدمة والسكنى والثمرة ولكن الموصى له بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة تحدث
على ملكه ولا حق لغيره فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق لحكم
التعارض في الايجاب وكذا السكنى والثمرة يوضح ما ذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا
الخاتم الا فصه صح الاستثناء وصحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناولا له ولهذا جعل
عبارة عما وراء المستثنى ومثله لو اوصى بالرقبة الا خدمتها او بالدار الا سكناها او بالبستان
الا ثمرته بطل الاستثناء في اخراجها فاذا اوجبها للاخر اختص بها من اوجبها كذا في
وهكذا الخلاف مذكور في الهداية والايضاح والزيادات للقاضي الامام فخر الدين
وللامام العتابي والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذا قولهم جميعا محمولا على انه ثبت
عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد ويؤيده ما ذكر القاضي الامام في التقويم وقد
دل على هذا القول فتاويهم ومحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا في رجل اوصى لاخر فقد
اسند هذا القول اليهم من غير خلاف وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسألة في الزيادات
من غير ذكر خلاف ابي يوسف وانما ذكر خلافه في المبسوط او تصرف الاشارة
في قوله وهذا الى اصل المسألة اي كون العام مثل الخاص قولهم جميعا اولى قوله وانما
استحقه الاول بالعموم والثاني بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول
افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الراس واليد والرجل في اسم الانسان فيصير

الانسان باعتبار هذه الاجزاء عاماً فكذلك الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث ان
البعض يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وبدونه لا حلقة الحقيقة ايضا كما ان الزائد على
الثلاثة في العام بهذه المثابة وقد يعترض الاستدلال بمثال الواحد مع العشرة في مسئلة الصفات
بانه جعل نظير الصفات من حيث انه لم يكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست
عين الذات ولا غيرها لا انه نظير للصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزهة
عن النظير وكذلك الواحد جزء من العشرة من العشر والصفات ليست بجزء للذات
ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على اللفظ وان لم يكن عاما لتعدده باعتبار
اجزاء نصح افراده احسانا لعشرة فان اسمها بعضها لا يسمى تخصيصا وهو المجرى الاتي قوله العام
وقالوا اي العلماء الثلاثة في رب المال الى اخره اذا اختلف المضارب ورب المال في الخصوص
والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا
بالتنصيص او باتفاقهما ثم نهاه رب المال عن العموم قبل التصرف عمل بنهيه فههنا اولى فيعمل
اختلافهما بحجر له عن العموم وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتني بالبز
وقد خالفت فالربح لي وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول قول رب المال والربح بينهما على
الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفي العقد خسران دفعت المال مضاربة بالنصف ولم
تسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة في البز وقد خالفت فالقول قول
المضارب مع يمينه استحسانا عندنا وقال زفر القول قول رب المال وهو القياس وقوله
الشيخ القول قول من يدعي العموم اشارة الى ما قلنا يعني انهما ادعى العموم فالقول قوله لانه
يدعي انه يتناول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله
فكذلك اذا اقر بصفة دون صفة كالمعير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة كان
القول فيه قول المعير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله ولنا
ان مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتمام ذلك باعتبار العموم في التصرف
للتصرف فيه والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به جميع
التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتنصيص على ما يوجب
التخصيص كالوكالة وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد واذا ثبت ان
مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعي لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر يدعي تخصيصا
زائدا فيكون القول قول من يتمسك بالاصل كما في البيع اذا ادعى احدهما شرطا زائدا من خيار
او اجل وقوله لولا استوائهما اي ولولا المساواة بين الخاص والعام او بين الخصوص والعموم لما وجب
الترجيح اي ترجيح العموم ههنا بدلالة العقد وهي ما ذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا
ترجيح عند عدم المساواة بل الاعتبار للادنى لانه لا يساوي الاعلى ولا يعارضه قوله العام الذي خص

قوله

خصوصه يعني العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس لانهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما لان التخصيص بطريق المعارضة
والظني لا يعارض القطعي هذا اي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا
ونقل ذلك عن الشيخ ابي بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وهو قول بعض
اصحاب الشافعي ايضا وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم قال
ابا بكر بمحضر الصحابة وامرهم بان يردوا كل حديث مخالف للكتاب وعمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة
بنت قيس في المبتوتة انها لا تستحق النفقة وقال لا نترك كتاب الله بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت ورد عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء اهله وتلت قوله تعالى ولا
تزر وازرة وزر اخرى اورد هذا كله الجصاص وذكر ابو اليسر في اصوله واختاره القاضي الشهيد
يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن احمد السلمي المروزي صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض
الشروح وظني انه اراد به القاضي الشهيد ابا نصر المحسن بن احمد بن علي الحاكمي المروزي لانه
هو المعروف بالقاضي الشهيد واما ابو الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد ما قلنا وهو ان العام
مثل الخاص في ايجاب الحكم قطعا قوله وهذا امكننا اي ولان تخصيص العام من الكتاب
لا يجوز بخبر الواحد والقياس ابتداء قلنا الى اخره اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لا يحل
الذبيحة عندنا لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الاية ومطلق النهي يقتضي التحريم واكد
ذلك بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله وانه لفسق
ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح الذي
يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال الله تعالى او فسقا اهل لغير الله به وقال الشافعي يحل لحديث
البراء بن عازب وابي هريرة رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم
يسم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم
بشرك ياتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا قال اذكروا انتم اسم الله
وكلوا قال وما تمسكتم به من الاية لا يتناول الناسي لانه خص منها بالنص وهو ما روي انه عم سئل
عمن ترك التسمية ناسيا فقال كلوا فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فنخص العامد بالقياس
عليه بعلة العجز المنصوص عليها فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اظهر منه في
حالة النسيان او نخصه بحديث عائشة والبراء وابي هريرة رضي الله عنهم فاجاب الشيخ عن
ذلك بقوله لا نسلم ان الاية لحقها خصوص لان الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر
فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز كما اقام الاكل ناسيا
مقام الامساك في الصوم واذا ثبت ان الناسي غير داخل في هذا الحكم لا يثبت التخصيص في الاية فبقيت
على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان الظني لا يعارض القطعي ولان التخصيص

انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يكثر العمل اما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاث في اسم الجمع
وههنا لم يبق تحت النص الا حالة النسيان ولو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به اصلا
فيكون القياس وخبر الواحد حينئذ مبطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم الحاق
العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ
والتشديد ولان الشرع اقام الملة مقام الذكر خلفا عنه لا بدلا على ما ثبت في
حق العامد اذ الترتيب للمعذور وغير المعذور اصل في الذبح وغير الذبح كما ان في اشتراط
الذكر في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكما في الاكل في الصوم بين الناسي والعامد
ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع ... والعجز انما يتحقق
في حق الناسي دون العامد ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا
حكما مع الاعراض عنها بخلاف الناسي فانه غير معرض واما حديث عائشة فدليلنا لانهم
سالت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان
التسمية من شرائط الحل وانما امر النبي عم باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم
لا يدع التسمية عمدا الا ترى ان كان زعم الاعراب المسلمين كمن اشترى لحما في سوق المسلمين
يباح له التناول بناء على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبحه مجوسي واما حديث البراء وابي
هريرة رضي الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد
لم يحل كذا في المبسوط فان قيل المراد من الاية اما ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح
المشركين للاوثان كما قال عطاء او الميتة والمنخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله وانه
لفسق واكل متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من اكله وبدليل قوله
وان الشياطين ليوحون اي ليوسوسون الى اوليائهم من المشركين ليجادلوكم وانما
كانوا يجادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انكم تاكلون ما قتلتموه ولا تاكلون ما قتله
الله لا في متروك التسمية وبدليل قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون وانما يكفر
الانسان اذا اطاع الكفار في اباحة الميتة لا في متروك التسمية قلنا الاية بظاهرها وعمومها
تناول متروك التسمية عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقوله
وانه لفسق قلنا اكل متروك التسمية فسق ايضا عند من اعتقد حرمته فيفسق باكله ولا
تقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا اباحته انما لا يفسق لتاويله كما لا يحرم الباغي عن
الميراث بقتل العادل لانه يقتله متاولا وقوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
قلنا سلمنا ان هذا النص دل على ان سبب نزول الاية مجادلتهم في الميتة الا ان الله اخرج
الجواب اعم مما سالوا كما هو داب التنزيل وبنى الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو عدم
ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الاية

عاما ان الميتة حرمت لكونها متروك التسمية وان هذا الوصف موثر في اثبات الحرمة كما ان وصف
الموت موثر فيه فاذا حملت على الميتة او على ذبائح المشركين كما ذكر الخصم من غير اعتبار هذا الوصف
المذكور كان فيه ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز قال شمس الائمة في المبسوط كان
ابن عمر رضي الله عنه لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا وبه قال مالك
واصحاب الظواهر وكان علي وابن عباس رضي الله عنهم يفصلان بين الناسي والعامد كما هو مذهبنا
فقد كانوا اجمعوا على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما اختلفوا اذا تركها ناسيا وكفى باجماعهم
حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي
بجواز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع قوله وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا
مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولكن
يحرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى
ومن دخله كان امنا علق الامن بشرط فيثبت عند وجود الشرط الا ان يكون ثابتا قبله فكان
معناه والله اعلم صار امنا ولا يحصل الامن الا بازالة الخوف وغير الجاني ليس بخائف
فلا يتصور ثبوت الامن في حقه فعرفنا ان النص متناول للجاني فيثبت الامن في حقه وقال
الشافعي يقتل فيه لان الجاني قد خص من الاية بما روي ان النبي عم لما دخل مكة يوم الفتح امر
بقتل نفر منهم ابن خطل فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه وقوله عم الحرم لا يعيذ
عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم
استوفي منه في الحرم فكذا في النفس بطريق الاولى وبالقياس على ما اذا انشا
القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه او معنى الاية ومن حجه فدخله كان امنا
من الذنوب التي اكتسبها او من النار واجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا
العام بالاحاد والقياس لانه لا يحتمله خصوص فبقي قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية وذكر
بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الاية في اثبات الامن للجاني الداخل في الحرم مشكل
لان الضمير البارز في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا
وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فحينئذ يصح التمسك بها ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم
ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك واما اذا سلم للخصم ان دخول البيت يفيد
الامن لكن دخول الحرم لا يفيد فالالزام عليه بهذه الاية متعذر واختلف اصحاب الشافعي
في ذلك فبعضهم قالوا لا يصير امنا بالدخول في البيت ولكن لا يقتل في البيت كيلا يؤدي
الى تلويثه بل يخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير امنا بالدخول فيه وان لم يامن
بالدخول في الحرم ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله فيه ايات بينات مقام
ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت في الحرم لانا نقول مقام ابراهيم ما قام فيه ابراهيم

ويتعبدوا ابرهيم كان يتحرم في البيت ولا تعالى لنا ان البيت لما صار مامنا لم صار الحرم مامنا
ايضا تبعا له لانه من حرمه لانا نقول لحرمة التبع دون حرمة المتبوع فلا يلزم من كون
البيت مامنا للجاني ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة
للصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب
تنزيه البيت عن النجاسات وجوب تنزيه الحرم عنها فكذلك هذا كذا في طريقة
الصدر الحجاج قطب الدين ولكن الصحيح من الطريق الاول فان الامن ثبت
والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال اخبارا عن ابرهيم عم رب اجعل
هذا البلد امنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت
والحرم ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما
يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال
تع فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه ايات مع ان مقام ابرهيم خارج البيت
ومما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم جميع البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا
من اهل التفسير والتاويل لم يفسره بذلك ولانه تع قال فيه ايات بينات مقام ابرهيم فتفسير
الايات بمقام ابرهيم او من عطف بيان للايات وليس في كون البيت متعبدا له
اية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبين وابقاؤه دون
ساير ايات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل
الكتاب والملاحدة الوف سنة الا ترى انه قيل فيه ايات ولو كان المراد ما قالوا
لقيل هو اية فيه مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح ولا يلزم على ما ذكرنا فصل
الطرف لان الاطراف في حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للانفس فان قوله ومن
دخله كان امنا ثبت فيها تبعا للنفس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد والكافر في الحرم فاذا
وجب القصاص في القطع بالجناية او السرقة لا يمنع استيفاؤه والامن الذي ثبت تبعا لا
طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشا بعد فوات طرفه وكان
اتلاف طرفه اخراجا له من الصيدية ولان الامن ثبت فيه بنص مقصود وهو قوله عم
لا ينفر صيدها الحديث وكذا لا يلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان النص تناول
الداخل في الحرم والدخول ثبت الامان ولم يوجد في حقه ولان الملتجي الى الحرم معظم حرمته
بالالتجاء اليه فاستحق به الامن والمنشي هاتك لحرمته فلا يستحق الامن واما قتل ابن خطل
فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي عم كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فصحيح انه
بعيد عاصيا والزيادة ليست بمتواترة ولئن ثبتت فتحمل على انه لا يسقط العقوبة قوله
قال الشافعي العام يوجب الحكم لا على اليقين بل يوجب العام عنده ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا

وجوب

تناوله الانفس لا الاطراف الا ان الامان

جاز تخصيص العام ابتداء بهما ويجعل الخاص اولى بالتخصيص فيه من العام متقدما كان
او متاخرا كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي رح هذا ذلك مسايلنا فانه رجح خبر العرايا
على عموم قوله عم التمر بالتمر كيلا بكيل الحديث كذا ذكر شمس الائمة وبيانه ان الشافعي
اجاز العرية وهي ان يبتاع الرجل ما على رؤوس النخل خرصا بمثل ما يعود اليه بعد الجفاف
تمرا فيما دون خمسة اوسق لما روي انه عم رخص في العرايا وسئل زيد بن ثابت رضي
الله عنه ما عراياكم هذه قال ان محتاجين من الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب ليأتينا وليس
بايدينا نقد نبتاع به وعندنا فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول الله عم ان نبتاع بخرصها
تمرا ناكل مع الناس الرطب فرجح خبر الرخصة المخصوص على الخبر العام الذي ذكرنا
وعندنا لا يجوز ذلك البيع لان ما على رؤوس النخيل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل عملا
بعموم ذلك الحديث فرجحناه لا بعمومه ولكن بكونه متفقا على قبوله على الخاص المختلف
في قبوله وقلنا العرية التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل بستانه لرجل
ثم يشق على المعري دخوله في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع
في الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرا مجدودا بالخرص ليندفع ضرره عن نفسه ولا يكون
مخلفا للوعد وهذا عندنا جائز لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا
بملك الواهب فما يعطيه من التمر لا يكون عوضا عنه بل يكون هبة مبتداة وانما سمي
ذلك بيعا مجازا لانه في الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان في
دون خمسة اوسق فظن الراوي ان الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده وكذلك
رجح الشافعي قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عم ما سقته السماء
ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم
الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ لما لم يعرف
منهما جعلا كانهما وردا معا فجعل الخاص مخصصا للعام حتى لو علم كون العام متاخرا
لكان ناسخا للخاص عندهما خلافا له قوله وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى
يقوم الدليل بمعنى على العموم او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تحزبوا فرقا فمنهم من قال ليس في
اللغة صيغة مبنية للعموم خاصة لا يكون مشتركة بينه وبين غيره والالفاظ التي ادعاها ارباب
العموم انها عامة لا تفيد عموما ولا خصوصا بل هي مشتركة بينهما او مجملة فيتوقف في العمل
والاعتقاد جميعا الى ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في
المجمل الخبر والامر والنهي في ذلك سواء وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة
واليه مال ابو سعيد البردعي من اصحابنا ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد
في اسم الجنس واللام في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون

خلف

اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة ومنهم
من توقف في حق الكل اي في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام
ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند
رئيسهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي
فتوقف في الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب ابن شهاب عن ابي
الحسن الكرخي ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم
فعند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلا وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء اخص
الخصوص وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقاد
لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل وكذا اذا قال علي دراهم لفلان فعند الفريق الاول
والرابع لا يلزمه الا بعد البيان كما لو قال علي شيء وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة دراهم لانها
اخص الخصوص وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم ههنا
متعذر فيصار الى اخص الخصوص ثم لما كان وجوب التوقف عند الاول للاجمال او للاشتراك
اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين فاشار الى الاجمال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به
اي في معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرائطه عندهم
على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه انه يستقيم ان يقرن به على وجه البيان والتفسير
ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جاني القوم كلهم واجمعون ولو كان العموم
والاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجبه كالخاص لا يستقيم تفسيره
بما هو عين موجبه كالخاص لا يستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجبه بان يقال جاني زيد كله
او جميعه ولما استقام ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه واذا كان كذلك كان
البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من
البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون
بمنزلة المجمل فيجب التوقف فيه وحاصل الفرق ان قوله جاني زيد موضوع الا انه معلوم لكنه
يحتمل غير ذلك بطريق المجاز وهو مجيء الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصلي والعام
فالجمع وذلك يوجد في الكل وفيما دونه من الاعداد الى الثلاث ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له
ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا لو اكد انقطع الاحتمال اي احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال
جاني القوم انفسهم كلهم او اجمعون ولا يقال جاني زيد نفسه كله او جميعه واذا كان
الاحتمال والاشتباه فيه في موضوعه الاصلي كان بمنزلة المجمل بخلاف الخاص واشار الى
الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اي صيغة الجمع واريد به البعض اي البعض الخاص مثل قوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم كان ابو سفيان واعد رسول الله عم يوم احد

ان يوافيه ايام الموسم ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود
الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فنزلت قوله تعالى الذين يعني المؤمنين قال لهم
الناس اي نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانه هو الواحد ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا
لكم اي الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تاتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اي ثبوتا في دينهم و
اقامة على نصرة نبيهم ولما استعملت هذه الصيغ في الخصوص استعمالا شائعا كما استعملت في العموم
بل استعمالها في الخصوص اكثر يقال ما من عام في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات من
العمومات مما لا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة كما
قضينا باشتراك اسم العين لما راينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته استعمالا واحدا
متشابها ثم من ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متحكم كمن ادعى العكس واذا ثبت
الاشتراك وجب التوقف لا محالة حتى يتبين المراد والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول لا
يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد يوقف عليه بالتامل بلا بيان كما في المشترك
قوله وجه القول الاخر بفتح الخاء وكسرها وهو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول
بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد من ان يثبت به شيء من
محتملاته ثم تناول اللفظ الاخص وهو الثلاثة من الجمع والواحد من الجنس متيقن لثبوته
على التقديرين اعني تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل
بالمتيقن وحمل اللفظ عليه اولى من العكس ووجه قول اصحاب الخصوص انه وان سلم ان صيغ العموم موضوعة
له في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة لورود هذه النصوص كما قال
الوقت الذي صارت مشتركة ولو اعتقدنا فيها العموم لا نامن عن الوقوع في الخطأ لاحتمال
ان يكون المراد منها الخصوص في اكثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل
او باخص الخصوص كما قالوا لا نامن من ان يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محظور
اذا صح ارادة العموم فيها ايضا فقلنا بالتوقف في حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا
ووجه من توقف في الخبر دون الامر والنهي ان الاجماع منعقد على ان التكليف بالامر والنهي
عام لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس
فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي قاله الفريق الاول ووجه قول من عكس ان الامر ان احتمل
الوجوب والندب والنهي التحريم والتنزيه فحقيقة الامر والنهي وهي الطلب والمنع قائم فتوقف
فيهما بخلاف الخبر لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله ووجه قولنا وان في الخبر انه موجب
الى اخره واعلم ان في دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل
المعقول والى اجماع الصحابة ثم قوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدي احرار اشارة الى
المعقول وقوله والاحتجاج الى اخره اشارة الى الاجماع اما بيان الاول فهو ان الاشارة

دلالات على المعاني المقصودة وقد تقرر تحقيقه في باب الامر ثم معنى العموم مقصود من العقلاء بمعنى الخصوص والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد اذ الالفاظ لا تنقص عن المعاني اعني المعاني التي تقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم باللفظ العام في ذلك المراد لا يحصل الا للفظ العام ومن يخصص الفرد يمكن تحصيل مراده بلفظ موضوع ومن الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام لمراده في العموم لا يحصل ذلك الا باللفظ الذي وضع ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد لما يريد باللفظ فلا بد من ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا

قوله الاخرى متصل بقوله عرفا يعني ان الدليل على انه مقصود من الناس عرفا ان من اراد ان يعتق جميع عبيده جملة يقول عبيدي احرار ولا سبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم ومن جعله الموقف فانه يتعذر على المتكلم باب تحصيل مقصوده في العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الائمة واعترضوا على هذا الدليل بقوله هذا اثبات اللغة استدلالا واللغة تثبت توقيفا ونقلا لا قياسا وان سلم ان ذلك واجب في الحكمة لا نسلم عصمة واضع اللغة حتى يحمل على الحكمة في وضعها الا ترى ان العرب قد عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لزم استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسامي حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال احمر واصفر ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لا نسلم انهم وضعوا له لفظا خاصا بدل عليه فقط فان العين موضوع للباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه في غير الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص واما بيان الدليل من العقل في الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اي بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من اهل الدين متوارث اي ثابت فقد اختلف علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي رضي الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى والذين اي والازواج الذين يتوفون منكم اي يتوفى ازواجهم يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اي يعتددن هذه المدة وقيل عشرا اذهابا الى الليالي والايام داخلة معها يقتضي انها تعتد باربعة اشهر وعشر وقوله تعالى واولات الاحمال اي ذوات الحمل من النساء اجلهن ان يضعن حملهن اي عدتهن وضع حملهن يقتضي انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم فوجب القول بابعد الاجلين احتياطا وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انها تعتد بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحمال انما نزل في التنزول عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية حتى قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الاية التي في سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما بينا وغيرها فصار بعمومه ناسخا لما تقدم وهو قوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر

وعشرا فيما اذا وجب عليها الاعتداد بوضع الحمل الاقل قوله فصار ناسخا اي صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الاخر عام من وجه فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا اولات الاحمال وقوله تعالى والذين يتوفون ويذرون ازواجا خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بعمومه حكم هذا النص الخاص السابق في حق الحامل لكونه متاخرا عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للخاص فثبت بما ذكرنا ان كل واحد من الفريقين احتج بالعموم كما هو مذهب الصنف الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والاخر عمل بالمتاخر لمعرفته به وكذلك اختلف علي وعثمان رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين فقال علي رضي الله عنه بحرمة ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطئا اولى احتياطا وقال عثمان رضي الله عنه بل ان النصين يوجب ان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم ولا يقال المبيح عبارة والمحرم دلالة فلا يتعارضان لانا نقول قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من الذي يثبت بالدلالة بل يترجح عليه على ان المحرم للحرمة ثابتة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطء جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضي الله عنهم في الوقائع من غير نكير من احد فانهم عملوا بقوله يوصيكم الله في اولادكم فاستدلوا به على ارث فاطمة رضي الله عنها حتى نقل ابو بكر رضي الله عنه نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة واخرجوا قوله الزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما وذروا ما بقي من الربوا ولا تقتلوا انفسكم لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله لا وصية لوارث لا تنكح المراة على عمتها من الفيء للسلاح فهو آمن لا يرث القاتل لا يقتل والد بولده الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين والذي لم يكتموم وكان ضريرا يا رسول الله وكيف بمن لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله تعالى غير اولي الضرر فعقل الضرير وعمي عموم لفظ المؤمنين ولما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال بعض الكفار لاخصمن لكم محمدا فجاء وقال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم فهم تعلق الكفار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الاية تنبيها على التخصيص ولم ينكر النبي واصحابه تعلقه بالعموم وما قالوا لم استدللت بلفظ مشترك

او يجهل ولما نزل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين
النبي عم انه اراد به ظلم الشرك وايضا احتج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما بقوله عم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله عم الا بحقها ولم ينكر عليه التعلق بالعموم هذا
واشباهه لا ينحصر حكاية تثبت بها ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية
متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض انهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم
الا ما دل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان القول
بالتوقف في صيغ العموم مخالفا للاجماع السلف فوجب رده قال الامام الغزالي الطريق
المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى العموم لا تخص لغة
العرب بل هي ماسة في جميع اللغات فيبعد ان تغفل عنها جميع اصناف الخلق فلا يضعونها
مع الحاجة اليها ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام وسقوط الاعتراض
عمن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة
فهذه اربعة امور تدل على الغرض وبيانها ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه
رغيفا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان عاتبه في اعطاء واحد
من الداخلين وقال لم اعطيت هذا مع انه من جملتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود
وانا اردت البيض فللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال او البيض بل باعطاء من دخل
وهذا دخل فالعقلاء اذا سمعوا في اللغات كلها راوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد
متوجها ولو قال السيد انت امرتك باعطاء من دخل وهذا قد دخل ولو انه اعطى الجميع الا
واحدا فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك عاما
فقلت لعلك اردت القصار او السود استوجب التاديب بهذا الكلام وقيل له مالك
والنظر الى الطول واللون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع
وتوجهه على العاصي واما النقض على الخبر فهو انه اذا قال ما رايت اليوم احدا فكان قد
راى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان
مستنكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم ولذلك
قال تع اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
نورا انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم يرد النقض عليهم فانهم ارادوا
غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر واما الاستحلال بالعموم فان قال الرجل
اعتقت عبيدي او امائي ومات عقيبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اي عبيده شاء او
يتزوج باي جاريته بغير رضا الورثة واذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك
اقرارا محكوما به في الجميع وبناء امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا تحصى

حالف انه لو قال اعتق على عبيدي غانم او على زوجتي زينب وله عبدان اسمهما غانم
وزوجتان اسمهما زينب تجب المراجعة والاستفهام لان الاسم مشترك غير
مفهوم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع ينبغي ان يجب التوقف على العبد
اذا اعطى لانه ممن دخل الدار وينبغي ان يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم
في اللغات كلها فان قيل ان سلمنا لكم ما ذكرتم فانما نسلم بسبب القرائن
فاذا عري عن القرائن فلا نسلم وقد يقول الانسان عبيدي وجواري في غيبتي انما كان
مطيعا بالاتفاق على الجميع لقرينة الحاجة الى الخدمة وفي قوله اعط من دخل داري لقرينة
اكرام الزائر قلنا فلنقدر انتفاء القرائن اذ لو قال لا تعتق على عبيدي وزوجاتي كان
عاصيا بالاتفاق ومطيعا بالتضييع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على الثلاثة بل اذا ضربهم جميعا
عد مطيعا ولو قال لمن دخل داري خذ منه شيئا لتم العموم قوله وذلك عام كله اشارة الى ما
احتج ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما من الآيات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة
وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين اذ معناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم
جنس محلى باللام فيتناول الجمع نكاحا ووطئا قوله ثم قال الشافعي رحمه الله الى آخره اختلف ارباب
العموم في موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجبه ليس بقطعي ومن تبع
الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند وعند عامة مشايخنا
العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص موجبه قطعي كموجب الخاص
وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين منهم الشيخ المصنف وثمرة
الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء
فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد جائز وعند
الفريق الثاني على العكس تمسك من قال انه ليس بقطعي بان القطع لا يثبت مع
الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد
الا على احتمال الخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله
تع ان الله بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتا
في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر
الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك ثبت
موجبه قطعا عندنا لانا نقول لا احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص
فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يوثر في رفع القطع واليقين وحقيقته
الفرق ان الخاص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص في
الثلاث لما ذكرنا ان العام بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه واذا كان كذلك كان

يحتمل ان الارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لا يبتني
على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الاخر
معتبرا في رفع القطع واليقين واما احتمال ارادة المجاز في الخاص يخرجه عن حقيقته واصله
فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل واما احتمال النسخ فقد ذكر صدر الاسلام في
اصوله ان الخاص نفسه لا يوجب شيئا ما لم يتخصص وانما قلنا فاذا تخصص عنه ولم يتوقف على النسخ
فقد زال الاحتمال فانه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى لو كان في زمن النبي عم كان الخاص
يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ واما ارادة الخصوص فموهوم في كل زمان فكل
عام محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم ويدل على صحته رواية الصحابة
والسلف اخبار الاحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس
فكان ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم وتمسك من قال بان موجبه قطعي
بان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اي لازما وثابتا به كل اللفظ
حتى يقوم الدليل على خلافه وصيغ العموم موضوعة له حقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا
وثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا
له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما احتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لان الارادة
في باطن المتكلم وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر الا ان يظهر دليل
فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا عنا
لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل ولو صح ان
يرد صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبيس على السامع
ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص
ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب قال القاضي
الامام ابو زيد للخصم ان يقول ان الارادة معتبرة في حكم الحقيقة لا محالة واحتمال الارادة ثابت في
حال التكلم فيثبت احتمال التغيير الا ان الله تع لما لم يكلفنا ما ليس في الوسع سقط اعتبار
الارادة في حق العمل بالعموم الظاهر دون ما لا نصل اليه من الارادة الباطنة وبقي احتمال الارادة
معتبرا في حق العلم فلا نعلم قطعا وانه كلام حسن ولكن يجب ان يقول كذلك في حقيقة الخاص
في مجازه والجواب عنه ان الله تع لما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف
على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يجعل الباطن اصلا في حقنا وسقط اعتباره في حق العمل والعلم جميعا
وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وان كان سببا لسوق الحجة في الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام
ما هو خفي باطنه تيسيرا على العباد كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الخبر مقام
حقيقتهما حتى سقط اعتبار الاعتدال لم يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم

عقله وكذا سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كانه قال ان اخبرتني انك تحبني او تبغضني
فانت طالق فقال اخبار صدقا او كذبا فكذا هذا قال المصنف في تعليل اصابته ولما سقط
اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب
اصل والعمل يقوم بالجوارح وانها تابعة للقلب فلما سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى لكن يرد
عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيهما ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق
العلم بالاتفاق فكذا هذا قوله والجواب عما احتج به الطائفة الاولى يعني الواقفية الذين
اي ان العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص لا انه محكم لما وضع له
اي فيما وضع له بحيث لم يبق صالحا لاحتماله لارادة الخصوص فكان يحتمل ان يراد به بعضه اي
صالحا في ذاته لذلك وقد حققنا هذا في اول باب احكام الخاص والحسم اي القطع بالكلية
باب الاحتمال اي صار احتماله لان يراد به بعضه ليصير محكما اي غير قابل لمعنى آخر يعني انما صلح
تركيبه مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما كما ظنه الخصم انه
مجمل او مشترك فيتعين بهذا التوكيد منفردا ويكون هذا التوكيد ازالة للخفاء وتعيينا
لبعض محتملاته كالخاص يحتمل المجاز فيتوكد بما يقطع احتمال المجاز لا بما يتعين فيقال
جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجيء بل يحتمل مجيء خبره وكتابه واما الموجب للجواب
اصحاب الخصوص لان فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا واما سوينا في موجب العام
من الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهي موجودة في الكل والاجماع الذي
الفرق بين الخبر وغيره في قول الفارق الاجماع منعقد على التكاليف بالامر والنهي عام قلنا
فكذا الاجماع منعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها
كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ معرفتها يحصل الانزجار
عن المعاصي والانقياد للطاعات ومع التساوي في التكليف لا معنى للفرق والله اعلم

باب العام اذا لحقه الخصوص اعلم ان التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص
فلان بكذا وفي اصطلاح هذا العلم اختلفت عبارات الاصوليين فيه فقيل تخصيص العموم بيان
ما لم يرد باللفظ العام وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه وقيل هو تعريف ان المراد
باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه
العبارات كلام والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر اللفظ العام على بعض افراده
بدليل مستقل مقترن واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ
لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة ذلك ولا في الاستثناء لانه
لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا لم يجر الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري
التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يتغير موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق ويتغير

اي غير مريد

باستيقنا المجهول بلا خلاف وبقولنا متراخ عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص
يكون نسخا لا تخصيصا وسنتكلم على حقيقة الكل بعد ان شاء الله تعالى ثم التخصيص يجوز في
جميع الفاظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا وذهب شذوذ لا يؤبه بهم الى امتناعه في
الخبر كامتناع النسخ فيه لانه يوهم الكذب وهذا ضعيف لان اللفظ لما احتمل في نفسه
التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم والتخصيص ليس من النسخ في شيء كيف
وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله كما وقع في الامر والنهي قال الله تعالى ما تذر من
شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم واوتيت من كل شيء فلانت تلك الريح على الجبال
والارض ولم تجعلها كالرميم وتلك المراة لم تؤت كل الاشياء واذا عرفت هذا
فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص
هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة او يصير مجازا والثاني انه هل يبقى حجة بعد
التخصيص ام لا اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب
ام نفس الاجتماع فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في
العموم بعد التخصيص لما انتهى التخصيص الى ما دون الثلاثة فحينئذ يصير مجازا
ومن قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فرد واحد لان
الكل يفنى بانتفاء جزء فلا يبقى عاما من حيث الحقيقة ولما جعله مجازا لا يصح الاستدلال
بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق عاما وقيل بل هي مسألة مبتداة سواء كان شرط العموم
الاجتماع او الاستيعاب لان عامة شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد
التخصيص وذهب بعض من شرط الاستيعاب الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز
فيه نظرا الى انه تناول بعض المسميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث الخصوص
بها وقصره عما عداها كان مجازا وفي اقوال هذا الفصل كثرة يعرف شرحها وبيان دلائلها
في غير هذا الكتاب اما الفصل الثاني وهو الذي عقد الباب لبيانه فنقول اختلف
الاصوليون في كون العام المخصوص حجة فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله
الجرجاني وعيسى بن ابان وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب
التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصص معلوما كقوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او
مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما
وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه الى
البيان وان كان معلوما بقي الحكم فيما وراءه على ما كان ثم من قال منهم ان موجبه قطعي
قبل التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ومن قال منهم ان
موجبه ظني يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا القول ان المخصص المعلوم لا يؤثر في العام اصلا وذهب

١٤٦

بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان وان
كان مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي العام موجبا حكمه في الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص
به والى هذا القول مال الشيخ ابو المعين في طريقته وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما اعرض
المصنف عنه قوله بعامة العمومات اي اكثرها بما دون ثمن المجن خص من الاية وذلك
مجهول لانه قد وقع الاختلاف فيه فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم وخص
الربوا وهو مجهول لانه مجمل وعدم التعرض بخبر الاشياء الستة بيانا به لم تزل الجهالة عنه
لانه ثبت به ان الربوا يجري في الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال الصحابة رضي الله
عنهم خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لا تحل التمسك عندهم بقوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا وكذلك اي وكاية السرقة واية نصوص الحدود وهي قوله الزانية والزاني
والسارق والسارقة والذين يرمون المحصنات الشيخ والشيخة اذا زنيا لان مواضع الشبهة منها مخصوصة
بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تلقته العلماء بالقبول فيجوز
التخصيص به اي فيما خص وهو مواضع الشبهة مجهول جهالة اي لا يعرف اية شبهة تعتبر ولهذا
اختلفوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج
بكل عام سواء خص منه شيء او لم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله والصحيح من هذه المذاهب
اخر والدليل على ان المذهب ما ذكر الشيخ ان ابا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط
بنهي النبي عليه السلام عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار قد خص منه واحتج على استحقاق
الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عنده وهو غير
الشريك لا يكون احق بصقبه واستدل محمد على عدم جواز بيع الغنائم قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع
ما لم يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح والخلع وحسنه
خص هذا العام بالقياس نعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعا لان القياس لا يكون
موجبا قطعا فكيف يصلح معارضا لما يكون موجبا قطعا لان القياس لا يكون موجبا قطعا
كذا ذكر شمس الائمة وما ذكر يصلح دليلا على المذهب في المخصوص المعلوم لا في المجهول اذ ليس
فيما ذكر مخصوص مجهول الا ان القاضي الامام ابا زيد ذكر في التقويم والذي ثبت عندي من مذهب
السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص في الفصلين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعا فذكر في
المذهب في الفصلين يثبت المذهب به قوله اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم اي بالعام
الذي خص منه فان فاطمة احتجت على ابي بكر رضي الله عنهما في ميراثها من ابيها بعموم قوله يوصيكم
الله في اولادكم الاية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها
به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعلي رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك

يتزوجها او ما ملكت ايمانهم مع ان الحلتهما اي مع كون الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث يعد انكاره من المكابرة فكان اجماعا **قوله** وذلك دون خبر الواحد

اي العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عنده حتى رجحنا خبر الواحد عليه على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس ورجح ابو حنيفة خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا للعام المخصوص منه مع تخصيصه بالاجماع والتخصيص انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة **قوله** اما الكرخي

احتج ابو الحسن الكرخي ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في الباقي لان اي فرد عين من الباقي لاثبات موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وان فارقه في الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عده بعض الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا كما في الاستثناء ولو كان طارئا يكون دليل النسخ لا دليل الخصوص واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقي كالاستثناء المجهول فانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان علي الف الا شيئا يترتب فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى ان يتبين المراد واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لا مستقلا لم وافاد تراه وهو لا نشترطه في النصوص التعليل والاصل في النصوص التعليل والدليل الذي يوجب كونه معلولة ان دليله صدر الكلام وهو ما هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل ... لا ينفصل عن نص بعض وعلى تقدير التعليل لا يدري اي قدر من الباقي يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقي ايضا وصار كانه خص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول بخلاف استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى الباقي على ما كان قبل الاستثناء قطعا كما لو رفع من عشرة خمسة بقي الباقي خمسة قطعا ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جموع كثيرة ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حمله على احدها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب التوقف فيه ايضا **قوله** ووجه القول الثاني احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص العموم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خللا في الباقي بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب خللا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعيا عند بعضهم وظنيا عند اخرين واليه اشار في المعنى لما قال

لان دليل الاستثناء التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم

القسم الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا والعدم لا يعلل ولانا ادعوا انه يصير مجازا لان المجاز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها متناولة للباقي بعد التخصيص كما تناولته قبله ولئن سلمنا انه يصير مجازا لا نسلم انه يصير مجملا لانه ظهر بالدليل انه اريد ما وراء المخصوص كله لا بعضه وهو ما ذكرنا من احتجاج الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص فيوجب الحكم فيما بقي على سبيل العموم وتوهم احتمال انه اريد به بعض ما وراء المخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص **قوله**

ووجه القول الاخر احتج الفريق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل منفصل متناول بعض ما يتناوله العام على خلاف موجبه بحيث لو تاخر كان ناسخا واذا كان متناولا كان بيانا واذا كان كذلك لم تتغير به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما في النسخ فانه لو طرا المجمل على ظاهر ناسخا لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب للحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما تناوله فاذا لم تستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما يتناوله وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الا زيدا لا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا مجملا فلا يجب العمل به قبل البيان **قوله** ودليل ما قلنا اي ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعدما ذكرنا من اجماع السلف ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا ان يكون المراد رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا يعني شرط فيه المقارنة حتى لو كان طارئا يجعل نسخا لا خصوصا ولتشبيه اشتراط المقارنة الا لتحقيق شبهه بالاستثناء من حيث انه بيان مغير وتشبيه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتعلق بصيغة العام وحكم الناسخ انه لا يتعلق بالاول اذا كان ما تناوله مجهولا بل يمتنع العمل به لو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى الباقي على ما كان قبله فلم يجز الحاقه اي الحاق دليل الخصوص باحدهما بعينه اي بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر بل وجب اعتباره اي اعتبار دليل الخصوص

ثبت في بعض النسخ ... (marginal note, partly illegible)

في كل باب اي في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين ان اخذ حظا يعتبر من كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالنعم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في مسئلة التي على ما عرف وكصدقة الفطر لما كانت مشتملة على معنى القربة والمؤنة اعتبرت بكل واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص في المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفي المخصوص المجهول بالناسخ المجهول وهو معنى قوله وجب اعتباره في كل باب بنظيره ولو قال بنظيريه او قال فيعتبر في كل باب بهما كان احسن ويحتمل ان يكون الضمير في بنظيره راجعا الى كل باب اي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر في شبه الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر في شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما كان او مجهولا وعلى هذا الوجه لا يصح نظيريه لا نفي في **قوله** فقلنا اذا كان كذا هذا شروع من الشيخ في بيان اعتباره بالنظير في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اي متناولا للمجهول عند السامع او جهالة في الاول وهو المخصوص منه بحكمه اي لا يبطل الحكم وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام اذا اعتبر بالاستثناء اي رد اليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا او جهالة المستثنى منه وسقط اي هذا الدليل في نفسه بصيغته اي باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا اي متناولا للمجهول لا يعارض الاول بل يسقط بنفسه وحكمه اي حكم دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة قائم اي ثابت بصيغته خلاف الاستثناء فان حكمه لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه فيبقى الاول على ما كان ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان وكانه نتيجة سقوط دليل الخصوص على جهة شوت في التيقن من العام فصار الدليل اي العام مشتبها لتردده بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه النسخ فيه اوجب بقاءه على ما كان فلم نبطل اي العام بالشك لان ما كان ثابتا بتيقن لا يزول بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم ويجوز ان يكون المراد من الدليل دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم نبطل عائدا اليه ايضا اي فصار دليل الخصوص مشتبها في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا نبطل بالشك واذا لم يبطل دليل الخصوص بالشك لم يبطل العام

بالاستثناء المجهول

بالشك ايضا لان بطلانه مبني على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبني على عدم ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص ويكون الضمير عائدا الى العام اي فصار دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد وان كان هو الاول والحاصل انا لا نبطل واحدا منهما بالشك فلا نسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك ولا نخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا لانه متيقن ولا يورث عنه بالشك ولا يرتفع ايضا بالشك **قوله** وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اي وكذا لا اعتبر جهة الاستثناء وجهة النسخ في المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم او معنا كما صار العام مشتبها في المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبها في المخصوص المعلوم ايضا فلا نبطل بالشك والاحتمال وسياق الكلام يدل على هذا الوجه لانه اي لان دليل الخصوص يحتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اي يصير ما تناوله العام التي تضمنها دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام وذلك مجهول فاوجب جهالة الاول **قوله** كانه لم يدخل لا على سبيل المعارضة جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لم يثبت به التخصيص ابتداء وكذا لا يجوز تعليل الناسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل ههنا في مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم في غير المنصوص عليه على وفق ما اثبته الاصل الذي يستنبط منه ثم النص وهو دليل الخصوص ههنا عمل على وجه البيان من حيث الحكم لا على وجه المعارضة فكذلك عمل القياس المستنبط منه فاما الناسخ فانما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس للنص وهو فاسد وكذا التخصيص ابتداء بالقياس لا يجوز لان الاصل الذي استند اليه القياس لا يصلح مبينا واذا لم يصلح كان معارضا له لا محالة وهو لا يصلح لمعارضة النص **قوله** فوجب العمل به اي بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه عن معارضة النص بتصير قدر ما تناوله النص اي العام مجهولا او بصير قدر ما تناوله النص المختص مجهولا لجهالة ما دخل تحت علته ويلزم من جهالته العام ايضا كما اذا كان المخصوص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص اي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار صيغة دليل الخصوص التي بها تحقق شبه النسخ فاما على اعتبار حكمه اي حكم الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل الخصوص شبيه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان الكلام حصل عما وراءه لا انه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يحتمل التعليل على ما عرف فدخلت الشبهة اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخل باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله ايضا لان باعتبار صيغة دليل الخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون حجة وباعتبار

لعدم الاقتران بالعام

حكمه حق مرجحا لشبهة قطعا على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد عرف مرجحا فلا يسقط
بالاحتمال والشك لكن تمكنت فيه شبهة فاوجب العمل دون العلم وهذا اي المخصص المعلوم
بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اي متناولا للمعلوم بعض ما تناوله النص اي العام فان الحكم
فيما بقي من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير بسبب احتمال التعليل كما يتغير
بما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى اخر ما ذكر في الكتاب قال وقوله لاحتمال
التعليل داخل تحت النفي وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت لكنه لا يؤثر في التغيير
كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل ليس بموجود ليتغير كما في قوله
ولا ترى الضب بها ينجحر اي ليس في تلك المفازة ضب لينجحر لا ان الضب موجود ولكنه لا ينجحر وربما
ذكرنا خرج الجواب عما قال بعضهم ان لا يعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكل
لا يعلل لان الناسخ انما لا يعلل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع ما ثبت بالنص بالكتاب
وقد عدم ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق
الاستقلال في دليل الخصوص ثبت التعليل فصار الحاصل ان دليل الخصوص شبيه بالناسخ
في استقلال الصيغة ولا شبه من حيث انه معارض وشبيه بالاستثناء في كونه مبينا
ولا شبه في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيها باعتبار هذين الوصفين لان نفي وكل
المخصوص فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما شبيه بالاستثناء ايضا وكذلك
مانع من التعليل لكن كونه مستقلا يوجب ثبوت الاحتمال وذكر كاف كما حققناه وبين
الشيخ في شرح التقويم الكلام في المخصوص المجهول على ما بين ههنا وبين في المخصوص المعلوم
بهذه العبارة فقال اما اذا كان دليل المخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل
في النصوص التعليل ما لم يتبين خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم شابه
الاستثناء والاستثناء للمنع فكان عدما والعدم لا يعلل مع احتمال العلة وتعدي حكمه وهو
منع الدخول تحت العام بارادة المتكلم الى ما بقي فصار في الحاصل انه ثبت احتمال الارادة
المتكلم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبرنا نفي الارادة في العام قبل التخصيص
الا ان بينهما فرقا وهو ان هذه الارادة ثبتت بعلة النص والنص ظاهر العلم الذي هو صفته
كانت ظاهرة ايضا فتثبت الارادة الباطنة ايضا في المخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر
فيعتبر بخلاف الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه فكان اعتبارا عن اعتبار
ما في الباطن وذلك لا يوقف عليه فيؤدي الى الحرج فلا يعتبر اصلا واذا ثبت احتمال الارادة
او حدثت شبهة تسقط العلم دون العمل الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت
باصله وانما وقع الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا تسقط اصله وههنا اعني في العام
خص منه شيء وقعت الشبهة في اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس

اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان لا يكون مرجحا وهذا لان النص الخاص لما كان معلولا شك احتمال
التعدي الى ما بقي فصار مخصوصا احتمالا فلا يبقى العام عاملا لاحتمال الاخر لكن لا يسقط العمل الاول
ولكن نزل اليقين لانه داخل في حد التعارض بين العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل
وما كان طريق ثبوته عدم الدليل لم يكن اثباته بيقين فهذا الجواز تخصيص النص بالقياس ولم يجوز تركه بخبر
الواحد بخلاف الاستثناء لانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله في منع التكلم بقدر المستثنى كان
عدما والعدم لا يعلل واذا لم يعلل اقتصر على قدر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوما
بلا شبهة وبخلاف الناسخ لان الحكم بمورد النص الاول فاذا جاء الناسخ كان بيانا لزوال الحكم
واذا ورد الناسخ خاصا فاحتمال ان يكون معلولا لم يغير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه نصب
العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه
يعمل على سبيل المعارضة حكما بل يبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا فقلنا النص
اذا عمل عمله على هذا الوجه يبين لنا ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص
لا ان يعمل على سبيل المعارضة قوله ونظيره من الجملة اي نظير الاستثناء والمخصوص والنسخ بعض
وما اخذ حظا منها وهو دليل الخصوص من الشبه بل اما نظير الاستثناء فما اذا جمع بين
حر وعبد او بين عبد حي وميت او بين مذكاة وميتة او بين خل وخمر وباعهما بثمن واحد لم ينعقد
البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الخمر لم يدخل تحت العقد في العقد بصفته
المالية والتقوم وذلك لا يوجد في هذه الاشياء فلا جاز العقد في العبد او الحي او الذكية او الخل
انما يجوز بحصته من الثمن بان يقسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر لو كان مما ينعقد عليه البيع
لا ينعقد ابتداء لمعنى الجهالة كما لو قال بعت منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف
فانه لا يجوز للجهالة كذا هنا وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثمن واحد فاما
اذا فصل بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد
جائز في العبد والذكية والخل لانه سمى بمقابلته الثمن لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة
وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدم تعدي العلة المفسدة فيما هو مال متقوم منهما لان
احدهما منفصل عن الاخر في البيع ابتداء وبقاء فوجود المفسد في احدهما لا يؤثر في العقد
على الاخر لانه لا يتوقف العقد على الاخر لانه ليس في العقد على الاخر اما باعتبار التبعية
واحدهما ليس بتبع للاخر او باعتبار انهما كشيء واحد وليس كذلك لان كل واحد منهما منفصل عن
الاخر في العقد الا ترى انهما لو كانا عبدين وملك احدهما قبل القبض بقي العقد في الاخر
وانما يجعل قبول العقد في احدهما شرطا لقبول العقد في الاخر اذا صح الايجاب فيهما
لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول العقد في احدهما دون الاخر
وذلك ينعدم اذا لم يصح الايجاب في احدهما وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا

او مدبر فانعقد العقد في المدبر وشرط صحته في العبد كما ههنا وابو حنيفة رحمه الله
يقول لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط قبول العقد في كل واحد منهما لثبوت العقد في الاخر
بدليل ان المشتري لا يملك قبول العقد في احدهما دون الاخر واشتراط قبول العقد في الحر في بيع
العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة
الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ولكنا ندعي ان الشرط فاسد
لان هذا الشرط باعتبار رجوع البائع شيئا الى كلامه لا باعتبار وجود المحل فيهما قوله فصارت
هذه الجملة اي المثل نظير الاستثناء من حيث ان الميتة والحر
لم يدخل في العقد اصلا لان العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كان المستثنى
لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا واما نظير النسخ فهو ما اذا باع
عبدين ومات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا او باع اثنين فوجد
احدهما ام ولد صح البيع في الباقي سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم عندنا خلافا لزفر
رحمه الله فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام ولد وقال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق
وقد جعل ذلك شرطا لقبول العقد في القن منهما فيفسد العقد كله كما في مسئلة الحر ومن قولنا ان
كل واحد منهما دخل في العقد لان دخول الادمي في العقد باعتبار المالية والتقوم وذلك موجود
فيهما ثم استحق احدهما نفسه فكان بمنزلة ما لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما فان
البيع جائز في الاخر سواء سمى لكل واحد ثمنا او لم يسم يوضحه ان البيع في المدبر ليس بفاسد على
الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر ينفذ قضاؤه
وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين
وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله واذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضي فيه وقضاء القاضي
في غير محله لا ينفذ عرفنا انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة
عدم الحكم ومن ثبوت الملك للمشتري صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم
خرجوا بعد الدخول فبقي العقد صحيحا في الاخر لان الجهالة امر عارض لان الثمن كله كان
معلوما وقت البيع وجهالة الثمن امر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين
قبل التسليم يبطل البيع في الهالك ويبقى في الحي بحصته من الثمن كذا ههنا فان قيل
ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم قلنا الفائدة تصحيح كلام العاقد مع رعاية حقهم وانعقاد
العقد في حق الاخر قوله ونظير دليل الخصوص من الحكم شرط الخيار لان الشرط اضافة الشيء الى
سببه كزكوة المال وحج البيت اي الخيار الذي ثبت بسبب الشرط وقيل شرط الخيار انما
هو من قبيل اضافة الشرط الى سببه كما في الزكوة ووقت الصلوة اي الشرط الذي يوجب الخيار

وشبهه واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط
فانها تمنع السبب والحكم جميعا على ما يعرف من بعد ان شاء الله ثم انه يشبه دليل الخصوص
لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه كاجتماعهما في دليل الخصوص من حيث انه
يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب
عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت كان شبيها بالنسخ كان نظير الناسخ في حق السبب فاذا اجتمع
فيه الشبهان وصف العلماء بانه المشروط رحمه العلماء شبيها بدليل الخصوص في العام قوله فاذا باع
عبدين على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال
بعت هذين العبدين بالف على اني بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع اما
لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار في احدهما بغير عينه لزم العقد في الاخر وهو مجهول والملك لا
يثبت في المجهول ابتداء واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من
الثمن ابتداء لما بينا انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة وجهالة الثمن تمنع صحة العقد وصار كما لو
قال بعت منك هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف اذا قسم على قيمتهما وذلك باطل
كذا هذا والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما
بخمسمائة والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على اني بالخيار في
هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول وصار كانه قال
بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف فيبقى ثمن الباقي مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب وذكر
القاضي الامام ابو زيد في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما في
الاخر على الفسخ لان العقد فيهما منعقد اذ الايجاب تناولهما جميعا وهما محلان للبيع
والتسمية صحيحة الا ان الخيار عارض العقد في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فانعكس
الايجاب في الاخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صحت تسميته له الثمن وكانت الجهالة
عارضة فلا يمنع الجواز كما في القن والمدبر الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب اجاب عنه
في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن
انما ينعقد لحكم وحكم العقد انعدم في الذي شرط فيه الخيار بنص قائم ومع الخيار وذلك
النص قائم من كل وجه فوجب انعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه في حق الحكم
من كل وجه لا لضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن في حق الحكم كما في بيع الحر
جعل كان لم يكن لعدم المحلية فبقي الايجاب في حق الاخر بحصته من الثمن وذلك لا يجوز
بخلاف المدبر مع القن لان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لا بنص قاطع
منع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب
متناولا له فيما وراء هذه الضرورة وذكر في نسخة اخرى الفرق من المدبر والقن ومن هذا

الفصل بين العبادات وبين المرتد داخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لانتضاء الفاضي كما ذكرنا
فيمكن يصح بعد ما دخل فيصير الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا يمنع وبيعت الجهالة في ابتداء
العقد لان الحكم ثبت في الذي فيه الخيار بتفصيل الثمن محكوما من الابتداء فيمنع صحة العقد
لو كان القياس ان لا يدخل في العقد ابتداء لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف
فالحاصل ان المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فاثر في العقد وفي مع العتق مع المرتد
المانع مقترن بالعقد معنى لا لفظا فلم يؤثر المفسد والا وجه الثلاثة التي بينا اشارة الشيخ
بقوله واما اذا اجمل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار او عين احدهما بعين الثمن او المبيع ولم
يعين الاخر والوجه الرابع ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت منك
هذين العبدين بالف درهم كل واحد منهما بخمسمائة على ان بالخيار ثلاثة ايام في هذا بعينه
يصح العقد في هذا الوجه ويلزم في الذي لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال الجهالة فلما
تم في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء الناسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد في
الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا ~~عملا بالنسخ عند عدم التعيين واعلام الحصة كما ذكرنا في الفصل~~
~~الرابع عملا~~ في الذي لزم العقد فيه كما جعلنا في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابي
حنيفة لانا انما جعلنا هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكله من الميتة والخمر لم يدخل في العقد
اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول غير
المبيع للانعقاد في المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذي شرط فيه الخيار تحت العقد لان الشرط
لم يؤثر في السبب فلا يمنعه من الانعقاد في حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع
لا في غير المبيع فكان شرطا صحيحا لانه مسرّ فلا يمنع صحة العقد فان قيل فهلا اعملتم بالشبهين
جميعا في كل مسئلة كما فعلتم في دليل الخصوص والعامل بشبه الناسخ يوجب جواز البيع وان لم
يكن من فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا قلنا لان العمل بهما لا يمكن في بعض الوجوه بخلاف
دليل الخصوص اما في الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدي الى سقوط شرط الخيار ولزوم
العقد في العبدين لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط شرط الخيار
هنا لكونه مجهولا لزم العقد في العبدين كما لو لم يوجد الخيار اصلا وهذا خلاف المقصود
المتعاقدين فلا يجوز ولانا لو عملنا بهما كان الجواب الحكم ايضا لان شبه الاستثناء يوجب
فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلم يكن منعقدا فلا ينعقد بالشك
وكذا الجواب في الوجه الثالث ايضا لان العامل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم العقد في
الذي لا خيار فيه وكون الجهالة في الثمن طارئة غير مانعة كما اختاره القاضي الامام وشبه
الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا واما في الوجه الرابع فشبه الا
ستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك كما في القول

بالجواز فيه عملا بالشبهين ايضا ثم حاصل ما ذكر في الكتاب انه شبيه اولا خيار الشرط بدليل الخصوص
ثم فرع على سبيل الاستيناف مسئلة الزيادات مع اوجهها الاربعة توضيحا ثم اتم الدليل على
مجموع ما ذكر فبين وجه التشبيه بقوله لحقيق الشبهين في خيار الشرط ثم بنى الوجوه الاربعة على
الشبهين فقوله فقيل يجوز كذا بيان تفريع الاوجه الثلاثة على شبه الاستثناء وقوله لو اوجد التعيين
الى اخر الباب بيان تفريع الوجه الرابع على شبه النسخ قوله فقيل لا بد من كذا بمنزلة الحر والعبد
تقديره لا بد من اعلام [illegible] الثمن للمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع او لم يوجد
اعلام الثمن والمبيع فلم يوجد واحد منهما لم يجز البيع كما لا يجوز بيع الحر والعبد الذي هو من اشباه
الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون الحاق الاوجه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز
بيانا بسبب الدليل المذكور او تقديره فقيل لا بد من الاعلام للجواز كما لا بد منه لجواز بيع الحر والعبد
عنده فاذا لم يوجد الاعلام لم يثبت الجواز

باب الفاظ العموم تقدير من اول الكتاب

ان العام ما ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى ولما كان الانتظام بطريقين كانت الالفاظ
الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه
والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بان يتناول الثلاثة
فصاعدا او لم يصيغه مثنية وفرد من لفظه كرجال ونسوة من غير لفظه كنساء وانما جمعها الشيخ
في ايراد النظائر ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة
وامثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلمة وقيل جمع السلامة
بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين مع بعيد لاشتمالها ما ليس
فيه جمع بني للتكثير وجمع كثرة وهو ما سواها من الجموع ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة
اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها واختلفوا في جمع الكثرة
اذا كان منكرا فكان الشيخ بقوله فهو صيغة كل جمع ذكر قول العامة واختار ان الكل عام
سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه نبه في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة
فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من
شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف قوله مثل الرجال والنساء اللام في
هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله والقلائد على اللئيم يسبني والمراد منها الجموع المنكرة
المعرفة باللام والاضافة فان الكلام في الجمع المعرف يأتي بعد ولهذا ذكرت
هذه النظائر في التقويم والميزان واصول الفقه لابي اليسر بلفظ التنكير فقيل قولنا
رجال ونساء ومسلمون ومسلمات قوله اما صيغته فموضوعة للجمع اي صيغة هذا العام
الذي نحن بصدده موضوعة للجمع لان واضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ
الجموع الا للاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلاثة رجال

والاقدم

واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما
تناوله عند الاطلاق قوله وذلك شامل اي العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا
الاسم عند الاطلاق اذا لم يكن العهد والا فينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق عليه هذا اللفظ بعينه
او لحرف غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت بيقين وما زاد عليه شك واحتمال وحاصله ان الجمع المنكر
عام عندنا اي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده يحمل على اخص الخصوص وعند بعض
من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم لان
رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فكما ان رجلا حقيقة في فرد على سبيل البدل فكذلك رجال
لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعته باي عدد شاء فيكون حقيقة في القدر المشترك بين الجموع
وهو مطلق للجمعية ولنا ان اطلاقه يصح على الكل بطريق الحقيقة وعلى ما دونه ايضا باعتبار
الجمعية والحمل على ما دونه ادخال له في حيز الاجمال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله
عليه لاستغراق الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على الثلاثة للتيقن وعلى الكل لانه موضوع
للشمول والعموم فيكون حملها على الكل اقرب الى تحسين العموم واعم فائدة وكان اولى قوله وبهذا
قلنا اي ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت
عبيدا فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا ولا يقال الذي قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث
المعنى لان قوله وبهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور ولا يصح تعليله بعد ذلك لان مثل هذا
في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهي المعاني ولذلك
لم يتعمقوا في الالفاظ قوله والكل اي هذه الكلم التي ذكرناها وهي صيغ الجموع عامة اي
شاملة لكل قسم من اقسام الجموع التي بيناها ولهذه الكلم ايا وانما ذكر هذا تنبيها الى
كما بينا والكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه يتناول الاعلى
والادنى ولا يتناول ما بينهما والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لا
انه اسم فرد وهو موجود في الاعلى والادنى تحقيقا ويتعذر دون ما بينهما وهذا اللفظ انما
يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع فاكر
صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحنث في يمينه ولو تزوج ثلاثا
يحنث لان الثلث متيقن فينصرف اليمين اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صحت نيته حتى لو تزوج
ثلثا لا يحنث في يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما بينا ولو نوى الثلث الا ان
مطلقه كان ينصرف الى ثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت
نيته قوله لان لام المعرفة للعهد اي لام التعريف للعهد مثل ان يقول الرجل رايت رجلا
ثم كلمت الرجل اي ذلك الرجل بعينه ولا عهد اي لا معهود في اقسام الجموع لم يمكن تعريفه
باللام حتى لو كان معهود يمكن صرفه اليه ينصرف اليه كقوله لا خرانك تزيد ان تتزوج من
النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كما ذكر صدر الاسلام

فقال اي هذا الاسم للجنس لم يكن تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن وهو معنى
الجمع فيجعل للجنس رعاية لمعنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع ايضا في الخارج
او في الذهن ايضا من الكليات وان الكلي ما لا يمنع نفس تصوره عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس
جنسا والقمر كذلك وجعلوها عامة مع انها غير متعددة واذا كان كذلك كان جعله جنسا عملا
بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف ولو حمل هذا اللفظ على الجمعية بعد دخول اللام فيه
لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اي بالكلية لما ذكر فصار الجنس اي حمله على الجنس
وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته ان ذكرنا في قوله النساء والعبيد يقع على
الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امراة واحدة حنث ولا يتوقف
الحنث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا
ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بشراء عبدين وثلاثة واربعة والف ايضا كما يحنث
في المنكر بشراء اربعة وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شراء عبدين او
الثلاثة حتى لا يحنث بما دون ذلك لا تعمل نيته بخلاف المسالة الاولى فانه يصح فيها نيته ما
فوق الثلاثة كما بينا قوله واسم الجنس يقع على الواحد جواب سؤال وهو ان يقال
لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغي ان لا يحنث بالمراة الواحدة ولا
بالعبد الواحد لانهما ليسا الجنس ثابتين لان الجنس العام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا
فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدمت ولم يبق
الا هذا الواحد كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الا ترى ان حواء كانت جنسا كاملا
وادم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الادمي له حقيقة وانما لم يتناول الكل لنظام
امثالها لا انها لا تنقصان في نفسها حتى ان البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا
الاسم حقيقة وانما صار بعضا بمزاحمة امثاله لا لانتقاص في نفسه واذا كان كذلك شارك
البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتادى به حكم الكل الا بدليل يرجح حقيقته
الكل على الادنى كذا في شرح التقويم قوله فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع
لما ذكرنا بالدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر
العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد
وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد
فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى ما لا عنها ان واسم الجمع موضوع
لمعنى الجمعية والكل في هذا المعنى كل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا اسم التعريف
في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله ماهو فرد
وضع للجمع اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارهط وارهاط

وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال
لا يكون فيهم امراة كذا في الصحاح والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لا يدخل فيه النساء
قال زهير وما ادري ولست اخال ادري اقوم آل حصن ام نساء وهو في الاصل جمع قائم
كصائم وصوم وزائر وزور وهو تسمية بالمصدر كذا في المطلع ونحوه فبالنظر الى الاصل
كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القبيل وجمع الشيخ
بين جمع القلة وبين الرهط وبين جمع الكثرة وبين القوم كما جمع في القسم الاول قوله مثل
الطائفة والجماعة انما اورده بعدما ذكر نظاير هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان
صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول
لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات
كان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله الا الطائفة اتفقوا ان الطائفة هي النفر
اليسير ثم قال الحسن هي اسم للعشرة وقال الزهري للثلاثة وقال عطاء للاثنين وقال ابن
عباس ومجاهد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة
من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض من الانسان واحد ولانها نعت من
طاف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها
علامة التانيث وانما تدخل في الاسم للتانيث او لشبه التانيث والمراد بشبه التانيث
ان يكون فرقا لغيره ولم يدخل التاء في الطائفة للتانيث بلا شبهة فيكون لاجل شبه التانيث
وهو معنى التجميع اذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا
بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا
او نقول لما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة يراعى فيها المعنيان
كما يراعى في صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قلنا في قوله لا اتزوج النساء
وذكر في الكشاف والطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة
غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا
وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين قال ابن
عباس الواحد فما فوقه قوله ومن ذلك اي ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة من وهي
مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من
دخل من مماليكي الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء ولفظها مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا
وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاولين لا محالة
فتقول في الاستفهام من في هذه الدار او في هذه القرية فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها
الى ان يأتي على اخرهم وتقول في الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء واما

في الخبر فقد يكون عامة وقد يكون خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له وتقول زارني
من تعرف [illegible] وزرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه وهو معنى قوله وهي تحتمل العموم اي
في الشرط والاستفهام والخصوص اي في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط
والاستفهام تعم عموم الانفراد وفي الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما
يستحق كل من زاره العطاء ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما واحدا
يتم عموم [illegible] في الشرط ان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من احاد الجنس لان الناس
عامة الا التعليق بحكم بكل واحد ولو قال ان دخل الدار فلان فله كذا [illegible] احضروا الكل
بطل الكلام وارتفع الحرج وربما لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد
منهم بانفراده وكذا في الاستفهام اذا قيل ازيد في الدار ام عمرو ام محمد ام احمد يطول الامر فاقيم
كلمة من مقام ذلك فتعم عموم الانفراد قوله ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم وقوله ومنهم
من ينظر اليك نظير الخصوص وهو نظير صيغة نظير الخصوص لافراد صلته وهي ينظر لانه
امر [illegible] قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلته في الثاني وجمع في الاول
نظرا الى اللفظ والمعنى كما في قوله بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف
عليهم ولا هم يحزنون وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرات القران وعلمت
الشرائع ولكن لا يعون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق
واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله واصلها العموم اي يستعمل في العموم اكثر مما
في الخصوص لان موضوعها الاصلي العموم قوله من شئت من عبيدي اذا قال من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد
واحد عتقوا الا الاخير ولو اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف
ومحمد له ان يعتقهم جميعا وجه قولهما ان كلمة من عامة للذي يعقل وحرف من كما يكون للتبعيض
يكون للجملة قال الله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد ويكون لتمييز الجنس اي للبيان
يقال سيف من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا
المراد به [illegible] تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان
كلاما مختلا فقال من عبيدي لتمييز ما اليك عتقه عن غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا
كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فصار كما اذا خالع امراته على ما في يدها من
الدراهم كان الخلع واقعا على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يعمل من في التبعيض بل عملت
في التمييز من الدراهم والدنانير وقد تكون المشيئة مضافة الى خاص والمراد التعميم قال تعالى
فاذن لمن شئت منهم ترجي من تشاء منهن والمراد الجميع وان قال الرجل لغيره خذ من مالي
ما شئت كل من طعامي ما شئت يوجب اباحة الكل فهذا كذلك وجه قول ابي حنيفة ان

المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذ الكلام محمول على حقيقته ما امكن
لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا انه يعمل [illegible]
بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل ولو واحد ليصير عاما بتبعيضه الاكثر فيثبت العمل بالتبعيض
لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعيض في العبيد دون غيره فوجب
ان يعمل في التبعيض فيه لا في غيره فصارت حقيقته كذلك على ما قاله ابو حنيفة وهو معنى قول
الشيخ وهذا حقيقة التبعيض وانما حملت على التمييز والبيان في قوله من شاء من عبيدي
لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض
فحملت على التمييز وههنا اضيفت الى خاص وهو المخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك
التبعيض وكذلك في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان قد قام دليل العموم وهو
ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن الحمل على التبعيض وكذا في قوله ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء وما ذكر
لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم
الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن وكذلك ترك التبعيض في قوله خذ من مالي ما شئت
وكل من طعامي ما شئت بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يظن به ان يضن باللقمة
او الدرهم وليس كذلك العتاق لانه يسمح ببعضه ويضن ببعضه ولذلك وجب القول
بالامرين كما في جامع شمس الائمة والمصنف قوله متناول البعض اي كلمة من في هذه المسألة
تتناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض في العبيد كما في المتنازع الا ان البعض الداخل
تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة
لان في الصلة معنى الصفة لانها مع الموصول في حكم اسم موصوف الا ترى ان معنى من
دخل دار ابي سفيان فهو امن البعض الداخل دار ابي سفيان امن فبعض وعم بعموم
الصفة وسقط بها اي بسبب هذه الصفة الخصوص في التبعيض واما البعض في المتنازع
فلم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة فيه اسندت الى المخاطب فبقي معنى الخصوص
معتبرا فيه مع صفته بعموم فيتناول بعضا عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس
فاقطعهم وجب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب
اللفظ استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا توصف
بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشيء معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة
قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشيئة كما ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية
فليتعمم بعموم هذه الصفة ايضا لانا نقول حقيقة الصفة معنى معلوم تقوم بالموصوف
وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب
والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار الاثر فلا يوجد

دخل حر

وذلك

ذكره في العموم قال شمس الائمة الاوزجندي في جواب هذا السؤال ان الوصف المعنوي
والذي يليق انما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليس بمذكور ولو صار مذكورا انما يصير
مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحتمل به التعليل على انا لا نسلم انها وصف المفعولية
بل الموصوف بها العبد في قوله اعتقه فلا يرد هذا السؤال قوله ومن الكلمة لما بين عموم من
الكلمة شرع في بيان انه احتمل خصوصها فقال وهي الكلمة اي كلمة من تحتمل الخصوص لانها
وضعت مبهمة في ذوات من يعقل فتتبع لابهامها الفرد والجمع كما ان النكرة تصلح لابهامها ان
تقع على كل شخص على سبيل البدل ومعنى الابهام فيها انها مرة كما ترى للعموم واخرى للخصوص
وليست للعموم في كل الاحوال كرجال ونساء ولا للخصوص في كل الاحوال كزيد وعمرو فصارت
مبهمة كذا في بعض الشروح وهو ضعيف بل معنى الابهام فيها وفي امثالها انها تقع على
كل نفس وشيء لا على معين وانها لا تفهم بذواتها وانما تفهم بصلاتها لانها الداخل عليها تصير مع صلتها
كلمة واحدة وهي وضعت لذوات من يعقل لا غير عليه اجماع اهل اللغة حتى لو قيل من في
الدار فجوابه زيد او بكر او خالد ولو قيل فرس او شاة كان مخطئا في الجواب مثاله اي
مثال احتمال هذه الكلمة الخصوص او العموم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو
صريح في هذا المعنى وكلمة من تحتمل الخصوص كما بينا وان كان اصلها العموم فلما جمعها في كلمة حمل
المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل فلهذا لا يستحق النفل الا احد دخل
سابقا على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لفوات
السبق قوله ونسميها اخرى من اقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة كل وكانها ماخوذة من
الاكليل الذي هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد فكانه ليس
معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف بينهما ولو قال لكل واحد منكما
على الف درهم يلزمه عليه لكل واحد منهما الف وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا تدخل الا
على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت
الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل الرمان حامض اي جميع اجزائه كذلك
ولا يصح كل رمان حامض لحلاوة بعضه منه واذا تضمنت معنى الشرط يوجب تنقل بعد الاسم
المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من
ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء قوله وهذا معنى اي الاحاطة على سبيل
الافراد معنى ثبت لكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه يعني اثر عمومه يظهر في المضاف
اليه فان اضيفت الى معرفة يوجب العموم فيها باحاطة اجزائها لا في غيرها وان اضيفت
الى نكرة يوجب العموم فيها باحاطة افرادها لا في غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر يثبت
العموم في العبيد دون الاماء ولو قال لعبيده اعط كل رجل من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم

دون غيرهم وكذا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يوجب العموم في المراة لا في التزوج حتى لو تزوج
امراة مرتين لا يطلق في المراة الثانية ثم لما ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثره
في ذاته كما في قولك رجال وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كلا منهما
دال على معنى في غيره ولذلك لم ينفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم
او فعل يصحبه فهذا معنى قوله كانها صلة اي حرف حيث لم يستعمل مفردة اي بدون المضاف
اليه او بدله فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا قوله وهي تحتمل الخصوص مثل كلمة
من حتى لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل جماعة على الولاء كان النفل للاول لا لغيره
كما سياتي بيانه ولا تصحب الافعال التي لا يدخل عليها الاسم لانها لازمة الاضافة وهي من
خصائص الاسماء فلا يدخل على الافعال واذا وصلت اي حلت بها الصلة وهي كلمة ما اوجبت عموم
الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة
لتكرار الفعل وتنتصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني وغيره ورايت في
كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد
كل وكل مضاف الى ذلك الاسم والتقدير فاذا قلت كلما تاتني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك
لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا ما دام زيد
جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام فاذا ثبت هذا
قلنا اذا قال لامراته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف
الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدا والعامل
فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور او ما هو في معنى الفعل مثل فانت
طالق في المثال الاخر مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قال العلامة امام
الائمة مولانا حافظ الملة والدين التبديل تغيير الصفة كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى يوم
تبدل الارض غير الارض اي تسوى غيطانها باكامها فلا يلزم تعذيب غير المجرم والنضيج
اذا اعيد نيا لا يكون غيره فكانت الغيرية المذكورة في الاية راجعة الى الصفة لا الى الذات
وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل توجب العموم في النكرات وكلما توجبه في الافعال
بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يعم الاعيان دون الافعال
واذا تزوج امراة مرتين لا يحنث في المرة الثانية ولو قال كلما تزوجت امراة فكذا فتزوج
امراة مرتين يحنث في كل مرة وكذا الحكم في قوله كل عبد اشتريته فهو حر وكلما اشتريت عبدا فعلي
كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث في المرة الثانية وهو جنس هذه المسائل كذا قوله
وبيان ما قلنا من الفرق الى اخره ذكر في شرح السير الكبير لشمس الائمة فقال كل من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله راس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم راس لان كلمة كل يجمع الاسماء على

ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فتعتد ذكره فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة
كانه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متواترين كان للاول النفل خاصة لان
كل الداخل اولا لا يعد ثانيا ومن دخل بعده ليس باول لان سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول
لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كانه موضوع كلمة كل
يكون كل واحد منهم اول داخل وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك
اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد
كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما
كلمة كل فيوجب تناول كل واحد على الانفراد كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا
ولكن لو حملناها على معنى العموم لم يبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل فلا بد من
ان يكون لها زيادة فائدة وليس ذلك الا ما قلنا وهو انها توجب الاحاطة في كل داخل ليس معه غيره
على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد والحيال الحذاء يقال قعد حياله وبحياله اي بازائه
واصله الواو ومعنى قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد كاملا بانفراده
قوله فاعتبر كل واحد منهم على حياله اي بانفراده لان من قعد بازاء اخر منفرد في نفسه غير
تابع له فاستعير للانفراد قوله وهي عامة مثل كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة لكن الا
انها توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد فصار لهذا المعنى
انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعني كلمة من وكلمة كل وذلك
لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم
ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع
~~والعموم لا يوجب الاحا~~ فصار لذلك اي ولكونها موجبة للاحاطة مثل كل صارت
مركبة لكلمة كل وصار ثانيا كقوله القوم كلهم اجمعون وبيان ذلك اي بيان انها توجب الاجتماع ما
اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس فدخل عشرة معا فالنفل الواحد بينهم
بالشركة لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين
كشخص واحد في انهم اول فلهم راس واحد وكلمة كل يقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل
باعتبارها كان كل واحد من الداخلين ثم وله الاغناب خص كذا ذكر شمس الائمة في شرح السير
الكبير قوله لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة
والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان
هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو وبدليل قوله اولا فانما استحقه الجماعة
بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجراة والجلادة فيه اقوى الا ترى انه لو قال
لرجل بعينه لست اطمع في ان يدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل

فلهم بدل

لستحيا ما لا ما تيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان تقدم من
قول الامام لست اطمع في ان تدخل ولا تبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول
ثانيا وانما مراده التعريض في اظهار الجد في القتال وقد ان يجا اقوى الوجوه فكذلك ههنا فان قيل
فهلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخلت جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل
كما في كلمة كل او بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد كما في كلمة الجميع قلنا لانه لا يمكن وذلك لان
كلمة من لا يدل على الاحاطة كلا على الاجتماع والانفراد نصا وانما ثبت العموم فيها ضرورة ابهامها
كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منها في المعنى الخاص
الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد او الاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز
الاستعارة فان قيل في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جماعة استحقوا
نفلا واحدا على الحقيقة ولو دخل واحد استحقه ايضا على المجاز قلنا ليس المراد كليهما بل المراد احدهما
لان الشرط هو الدخول الا لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد
يعمل بالحقيقة وان وجد في واحد يعمل بالمجاز ويتبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان
لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة الا واحد استحقوا النفل ودخل واحد ولا ايضا واستحق النفل وذلك
غير ممكن فلا يكون فيه جمع منهما كذا قيل ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا
بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متعين فالعذر كلمة ما عامة وهي تستعمل في ذوات
ما لا يعقل وفي صفات من يعقل اذا قلنا ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او
ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة كذا ذكر عامة الاصوليين ورايت في نسخة من
اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من
يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها مختص بما لا يعقل كا
كاختصاص من بمن يعقل وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك
بمعنى اي اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام او عن الوصف تقول
ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف
وقع من فرعون وموسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقل
سوى الاجسام اعتقادا كل جاهل لا نظر له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سال بما عن الجنس
سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عالما بالله
اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدي الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما
لم ينطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا
تستمعون ثم استهزأ بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم
يتفطنون لما نبههم عليه في الكرة من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلظ في الثالثة
اشماع

فاد

تعالى رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون **قوله** وكذلك كلمة الذي اي ومثل كلمة ما كلمة الذي
في العموم في مسائل اصحابنا قال الشيخ الامام بعد ذكر من وما ونظيرهما في الكلمتين كلمة الذي
فانها مبهمة تستعمل فيما يعقل وما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان
كان الذي في بطنك غلاما فكذا كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى
الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر او قال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالذي
ضرب منهم يعتق وكذا التي ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب
كذا في كتاب بيان حقائق حروف المعاني **قوله** وهي اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل
كلمة من لانها وضعت مبهمة كمن فلابهامها تقع على الواحد وعلى الاكثر منه وعلى هذا اي وعلى احتمال
الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما يخرج المسألة المذكورة فعلى قوله لما احتمل هذه
الكلمة على عمومها وجعل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد اي ونفي من هذا العدد ما
شئت لا من الاعداد التي فوقه وصح هذا التمييز وان كان ما فوقه من الاعداد في الطلاق غير مشروع
لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما في قوله انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة
وتسعين يقع واحدة وصح الاستثناء نظرا الى اللفظ كذا هنا وفي قولهما حينئذ يجعل حرف من
للتبعيض كما في قوله اعتق من عبيدي من شئت وكلمة ما تحتمل الخصوص وقد عارضها حرف
التبعيض فيحمل على الخصوص وبين التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل
بحقيقة الكلمتين كما في مسألة من **قوله** ويجوز ان تستعار كلمة ما بمعنى من يعني ما بينا من معنى الكلمتين
بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده
وسبحان ما سخركن لنا وقوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها في قول بعض المفسرين وعند بعضهم
اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية كانه قيل والقادر العظيم الذي بناها وقد استعملت
كلمة من بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم
من يمشي على اربع وقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق لان الشيخ خص الاول لانه في بيان كلمة ما ولان الاول
اكثر وقد قيل اختير لفظة من في هذه المواضع لانه لما خلق قال كل دابة دخل فيه العقلاء
وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذلك الخالق يعقل من يعقل فناسب كلمة من او معناه
من يخلق كمن لا يخلق من اولي العلم فكيف بما لا علم له او الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك
قيل من في هذه المواضع دون ما **قوله** وهذه كلمات موضوعة غير معلولة العام معنى لا صيغة
قسمان قسم ثبت عمومه بالوضع وقسم ثبت عمومه بعارض يعترضه فقوله ومنه كلمات موضوعة
اشارة الى ان الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون الثاني
ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اي ومن العام معنى لا صيغة النكرة اذا اتصل
بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان

النكرة وضعت لفرد من افراد الجملة

كانت النكرة في اثباتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اي بيان عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي تعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لا بحسب نفس الصيغة اذ هي لا تتناول في النفي الا ما تتناول في الاثبات وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية جميع الرجال لانه نفى رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورة انتفاء رؤية جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين النقيضين لو كان راى رجلا واحدا لا ينتفي رؤية الحقيقة ولهذا لو قال لعبده لا تضرب اليوم احدا من الناس يعد مخالفا عند العقلاء اجمع بضرب واحد وكذا لو قال ما اكلت اليوم شيئا فرد ادعى كذبه من قال اكلت شيئا ولو لم يقتض الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي يؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله عليهم قوله بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا ردا عليهم ولان النصوص والاجماع تدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم فان قيل قد صح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رايت رجلا بل رايت رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل ما رايت رجالا بل رايت رجالا قلنا لا نسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كما لو قال ما رايت رجلا كوفيا بل عليا اسناد رؤيته مع الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا وذكر بعضهم ان النكرة تعم في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي تقول من ياتيني بمال اجازه لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة ببعض في قولك ما رايت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تعم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرع عمومها للاجزاء وعدمه في حالتي الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الا جزءا لا يحنث ولو قال والله لا اشترين هذا العبد اليوم فاشترى الاجزاء منه يحنث ثم تنكير النكرة في الاثبات انما يختص اذا كانت اسما غير مصدر وان كانت مصدرا فهي تحتمل العموم فانه لو قال لا دعون اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث صح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رايت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله وضرب آخر اي من دلائل العموم لام التعريف اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخله لام التعريف فقال بعضهم ان ذلك يفيد العموم

مختصة

الجنس مراد ولا دليل على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتاخرين وهو قول ابي علي الفارسي من ائمة اللغة لو قال الشيخ الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى كما يتناول الكل وكل جزء منه يصلح ان يكون كلا كما بينا فيما سبق ادنى البعض الكل في الدخول ترجح البعض باليقين فانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليل واستدلوا على ذلك بقوله والله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا ينصرف الى الكل الا بالنية قالوا ولا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامراته انت الطلاق تطلق واحدة وقد امكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النية ايضا فعلم ان موجبه تناول الادنى على احتمال الاعلى وذهب جمهور الائمة وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى الزانية والزاني على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير نكير وكذا استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا شائعا ولم ينكر عليهم احد وكذا ارادوا من قوله تعالى والخيل والبغال والحمير وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا يا ايها الناس والعصر ان الانسان لفي خسر كل الجنس لا فرد مخصوص ونص الزجاج ان الانسان في قوله ان الانسان لفي خسر بمنزلة قوله الناس وكذا قال الفرس اعري من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام في قوله تعالى الحمد لله لاستغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن اغياره ومن تارة يكون تمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة له في الدخول تحت النوع ولن يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرا او مشاهدة وتارة يكون تمييز النوع عن سائر الانواع المشاركة له في دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوف فان الاسد واقع على كل نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحو لان جعل حرف التعريف علامة لما كمل تعريفه اولى من جعله علامة لما ضعف

اي المعرف باللام

الاول [illegible] اللفظ [illegible]

في بابه توضيح يثبت توضيح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف لئن
يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لانه دونه لا يتعرف به فانه اذا قيل جاءني
رجل حصل العلم للسامع بكونه ادميا ذكرا واحدا وزيد اتصغر وكذا اذا قيل جاءني رجال عرف
جنسهم ونوعهم واجتماعهم في المجيء وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه اللام لا تحصل
تعريف الذات الا بان تصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ
فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراها معلوم بدون اللام فكان
الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فثبت بما ذكرنا
ان العهد اذا انعدم لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف وقولهم الواحد كل الجنس
مسلم ولكن عند عدم من يزاحمه فعند وجوده هو البعض حقيقة فمن المحال ان يكون كل الجنس
الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون بعضا جاز ان يكون كلا فاما الجواب
عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل فيها لان الحال يدل على ان الانسان انما يمنع نفسه باليمين
عما يدعو اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب
مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين الى الواحد للتيقن وصار كانه قال
لا اشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد في الجامع لو قال
ان كلمت بني آدم فامرأته طالق ثلثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما تقع على هذا ثم قال
الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بني آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما تقع يمينه على من كلم منهم
وهذا تصريح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل وهذا هو الجواب في مسئلة
الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع
هذا الجنس فصار قوله انت طالق بعضا من الطلاق اي بعضا من هذا الجنس من الفعل
الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا في طريقة
الشيخ المعين والميزان وغيرهما فان قيل لو كان الاسم الذي دخل عليه اللام للاستغراق لصح
نعته باسم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كما يقال جاءني الرجال الطوال قلنا يجوز ذلك اضافته
فيقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكر صاحب القواطع الا ان الاحسن
ان ينعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف واعلم
ان اسم الجنس المعرف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متناولا
للكل ويحمل على الادنى عند التعذر وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منع عد
لام التعريف من دلائل العموم والاصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن يوجب العام عنده ولم
للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم ويجوز ان يكون دلالة
العام عنده على مطلق الجمع لا على الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على

الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم واسم
الجنس يحمل على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية معنى الفردية حسب ما
كما وقع مستعمل بغيره وفي الجملة لا يتضح في حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا غرو اذ
من كان يتصدى الى اعلى طبقات اهل التحقيق متغلغلا في مضايق مشاكل الدقائق فانا نحن
من العشر في منتصره ومراتبه والوقوف على حقائق نكته واسراره كلا ليس فلذلك اخترنا
قول الجمهور قوله ومسائل علمائنا رحمهم الله اي مسائل ما ذكرنا ان النكرة تصير للجنس
بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده
انها تطلق وفي الكلام حذف واختصار كما ترى واحترز بقوله علمائنا عن قول
الشافعي فان عنده لا تطلق على ما عرف وبيانه ان اللام في قوله المرأة للجنس لا للعهد
ويقع على الادنى وهو الواحد ثم هي مجهولة منكرة اذ اللام لم تثبت لتعريفها والاصح اضافة
الطلاق الى مجهولة الا انها قد تتعين وتتعرف بالوصف وقد وصفت بالتزوج فتتعين
بهذا الوصف فكانما يحصل به التعيين الذي لا بد لوقوع الطلاق منه في معنى الشرط لتعذر
صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا كما عرف في مسئلة اضافة الطلاق الى التزوج
وهو وصف عام فيتعمم الحكم به وصار كما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق بخلاف ما اذا
قال هذه المرأة التي اتزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه عرفها بابلغ جهات التعريف
فلم يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون مجرد وصف فيلغي ابقا على الحال
فتبطل ونظيره قوله العبد الذي اشتريه فهو حر فاشتراه عتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها
لا يعتق وكذا لو قال لنسائه المرأة التي تدخل منكن الدار طالق فدخلت واحدة منهن
تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي تدخل هذه الدار طالق طلقت في الحال
دخلت او لم تدخل واصل ذلك اي اصل ما ذكرنا ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس ومسائل
اي مسائل ان تركيبها ثم تعاوده اذا اقر بالف مثبتا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقر
فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول ولا يلزمه الا الف بالاتفاق واذا كان كل واحد منهما
اي من الاقرارين نكرة اي غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر بالف
مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق وان كان
المجالس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير الاول حتى يلزمه الفان وجه قولهما
ان العرف جار في تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني تكرارا للاول بدلالة
العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر ثانيا بالف عند القاضي او اقر بالف واشهد واحدا
ثم بالف واشهد آخر او كرر في مجلس بخلاف قوله انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار وجه
قول ابي حنيفة رحمه الله انه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار

هذا بمنزلة ما لو كتب لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين وهذا الخلاف ما لو اشهد
على كل اقرار شاهدا واحدا لان الاثبات هو الواحد لا يصير المال مستحقا فلا يتبين اعادته استحكام المال
بإتمام الحجة وكذا لو اقر به ثانيا بين يدي القاضي لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات بالبينة على
المدعي مع ان المدعي ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفة وكذلك ما اذا اراد الصك على الشهود
لان الاقرار هنالك صار معرفا بالمال الثابت في الصك والمنكر اذا اعيد معرفا كان الثاني عين الاول
فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على قول ابي حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن
فقال للمجلس تاثير في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد جعلا في حكم اقرار واحد
بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا على هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين
ثم بالف واشهد شاهدين في مجلس اخر والف ثم بالف عند ابي حنيفة في رواية عنه تلزمه المالان
وعندهما يدخل الاقل في الاكثر فعليه اكثر المالين كما في المبسوط **قوله** وذلك معنى قول ابن
عباس رضي الله عنهما اي المنكر اذا اكرر منكرا كان الثاني غير الاول هو معنى قول ابن عباس في قوله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وكذا نقل عن ابن مسعود رضي الله عنهما
وعن النبي عم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين
وعن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي عم انه قال عند نزول هذه الاية والذي نفسي بيده لو كان
العسر في جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين وذلك لان العسر اعيد
معرفا باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول واصله
ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلا في الكل لا محالة
متقدما كان او متاخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحد منهما متناول
للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى لان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعين
بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه مثال الاول العسر المذكور في الاية ومثال
الثاني قول الشاعر صففنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما
كالذي كانوا ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الرابع
اليسر المذكور في الاية وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامراته انت طالق نصف تطليقة وثلث
تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت
غير الاولى فصار كانه قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى
ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت
معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك
التطليقة وكذا لو قال جاءني اليوم انسان احسانا او رايت اليوم انسانا حسنا او عبدا حسنا

ثم قال ان تزوجت نساء وكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى
ثلثة من غيرهم حنث ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فتزوج غيرهن او اشترى
غيرهم لا يحنث كما في كتاب بيان تحسين حروف المعاني ثم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ادخل
الفاء في الاول جزاء بالتعيير المشركين اياه بالفقر دون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل
الاستيناف وقال صاحب الكشاف يجوز ان يكون الاولى عدة بان العسر الذي انتم فيه مردوف
بيسر لا محالة والثانية عدة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيناف وانما
كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو
لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل واحد
فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاما اذا كان الثاني مستانفا غير مكرر
فقد تناول بعضا غير البعض الاول ويجوز ان يراد باليسرين ما تيسر لهم من الفتوح في ايام رسول
الله عم وما تيسر لهم في ايام الخلفاء وان يراد يسر الدنيا ويسر الاخرة والتنكير في اليسر للتفخيم
كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر وعن العتبي والنتبي قال كنت يوما مغموما بالبادية
فالقي في روعي بيت شعر فقلت اري الموت لمن اصبح مغموما له اروح فسمعت في الليل هاتفا من السماء
يقول الا ايها المرء الذي الهم به برح وقد انشدت بيتا لم تزل في فكره تسبح
اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرتها تفرح ما الحنطت
الابيات وفرح اسغم وقال اخر توقع اذا ما عرتك الهموم سرورا ترى بعدها عنك قسرا
ترى الله يخلف ميعاده وقد قال ان مع العسر يسرا **قوله** وفيه نظر ذكر في بعض الشروح
معناه ان في الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة
اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني غير الاول وان ذكرا معرفتين وقوله
تعالى الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة الضعف
الثاني عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرا منكرتين والظاهر انه
ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كما ذكر في التيسير بل هو راجع الى قول
ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه تخرج على هذا الاصل ويكون الجملة
الثانية حينئذ مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه
التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين او لى لك فاولى ثم اولى لك فاولى وكما يكرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا
التقرير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى النظر في الاصل المذكور
تدبر كمعنى تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر وقد تحقق التعذر ههنا فيما ذكر

فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا لما لا يمكن صرفه الى الاول
ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى لم يمكن صرف القوة الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل
للتعذر واما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المراد من
الضعف الاول النطفة والضعف الثاني ضعف الطفولية ومعناه خلقكم من ماء ذي ضعف وهي
ضعفه لقلته وحقارته كقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين ثم جعل من بعد ضعف اي ضعف الطفولية
قوة اي قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اي عند الكبر قوله واذا تعذر
متصل باول الكلام يعني لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس مجازا وفي الجنس
معنى العموم على ما مر غير مرة وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق واللام لتعريف الجنس اذ ليس
يمكن صرفه الى معهود فيثبت به معنى العموم حتى اذا نوى الثلاث يقع ويحكم بدون النية ما هو
الواحدة لانها ادنى الجنس وهو المتيقن بها قوله وصفت اخرى لا بل العموم وصف عام والمراد
بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقولك رجل
كوفي يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف
تعمم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تعم بوقوعها في موضع النفي
وبكلمة كل فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا ولا اتزوج احدا الا امراة كان المستثنى رجلا
واحدا وامراة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج امراتين يحنث لان الاستثناء من النفي اثبات
والنكرة تخص ولو قال في الاثبات لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل
عالم او كل كوفي وان كان نكرة في الاثبات لعموم الوصف والنكرة تحتمل ان تصير عامة بدليل
يقترن بها كما بينا فيجوز ان تعم باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشيء
واحد ويؤيده قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة
فالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا فاذا كانت موصوفة فالاستثناء لصفة النوع
فيخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا في جامع شمس الائمة واعلم ان الوصف من اسباب
التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى
قولك رايت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع في كل الجنس يصلح ان يتناول كل
واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رايت رجلا عالما شايع في بعض الجنس وهم العالمون
منهم على سبيل البدل فيخص كذا قولك ما رايت رجلا عم النفي جميع الجنس كما مر سابقا وقولك
ما رايت رجلا عالما عم النفي بعض الجنس وهم العالمون لا كلهم حتى لو راى رجلا غير عالم لا يكون
كاذبا وكذا لو قال لا كلمن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امراة كوفية
يتعلق البر بكلام رجل واحد وبتزوج امراة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف في الكلام

ازداد تخصيصا هذا هو مذهب اهل اللغة ومذهب عامة اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا
الاصل لا يطرد في جميع المواضع ولقد كنت في مجلس شيخنا العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الملة
والدين وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق اذ جرى الكلام في هذه المسئلة
فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وكلمة اي دون ما
عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسايل والنظاير فلم يقابل برد مسموع ولم يجب احد جوابا
شافيا ورايت مكتوبا على حاشية تقويم مقروء على شيخنا هذا الاصل يختلف حكمه
باختلاف الحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض
تتعم تعميما في موضع الجزاء والخبر فلا تتعم كما في قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكقولك جاءني رجل
عالم ثم النكرة الموصوفة انما تتعم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت
داخلة في صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه
فيوخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فتعم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في
موضع النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا
حتى عد جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى هو الرجل الكوفي عاما في صدر الكلام
والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيوخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع
النفي ايضا فتعم وهذا يؤيد بما ذكر محمد في الجامع لو قال لامراتين له كلما حلفت بطلاق واحدة
منكما فهي طالق ثم كرر ذلك طلقت كل واحدة منهما وكان ينبغي ان تطلق احديهما غير عين وكان
الخيار الى الزوج كما قال القاضي الامام ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة
سابقا فصار كانه صرح بالواحدة وعندنا لو صرح بالواحدة يقع طلقة واحدة على احديهما غير عين
فكذا هنا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف
بطلاق واحدة منكما وان حلفت ذلك فكذا والنكرة في النفي تعم والكناية وهي قوله فهي لا تستقل بنفسها
والخبر اذا انقطعت عن اول الكلام فلا بد من ان يوخذ حكمها من اول الكلام ليصير مفيدا ولما
عمت المكني بوقوعه في موضع النفي ولا بد من ان يوخذ حكم الكناية من المكني لعدم استقلالها صارت
الكناية عامة ايضا فلما كرر صار حالفا بطلاقهما فحنث في الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق
كل امراة صارت محلوفا بطلاقها وقد صار كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة
منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات
فتخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين يوضح جميع ما ذكرنا انه
لو قال زينب طالق ثلثا وعمرة تطلق عمرة ثلثا ولو قال زينب طالق ثلثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة الا واحدة
لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستبد بنفسه فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة
لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يوخذ حكمه مما سبق واما عموم كلمة اي باعتبار الصفة فنتبعه

النكرة في الجزاء في موضع الاثبات

كنت اللهم فصار الحاصل ان هذا الاصل يسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله والله لا اقربكما اذا قال لامراتين له والله لا اقربكما الا يوما ... لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لان وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فما وجبت العموم فيمكنه ابدا ان يقربهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شي بعدت علامة الايلا فان قربهما يا يومين متفرقين حنث فان قال والله لا اقربكما الا يوما لم يصر موليا لجواز ان يقربهما جميعا من غير حنث بالرخصة فاذا قربهما في يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله ومن هذا الضرب اي من القسم الاخير ومن النكرة التي عمت بالوصف العام كلمة اي او من جنس النكرة التي تعم بدليل العموم كلمة اي في هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم اخر النكرة واعلم ان اي بمعناه ان يكون مدلوله بعضا من الكل غير معين فلذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقولك اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تاويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يمكن هذا التاويل لم تجز اضافته اليه ايضا كذا في حاشية المفصل لمصنفه وذكر في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة وقد ... اذا كانت دلالته على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص فلذلك اذا قيل اي الرجال عندك او اي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد او عمرو كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه ويدل على انه للخصوص قوله تعالى ايكم يأتيني بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين بدليل انه قال يأتيني ولم يقل يأتوني وكذا يقال اي الرجال اتى بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا وهذا اذا كان ما اضيف اليه اي معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار فهو حر واي عبدين من عبيدي دخلا الدار فهما حران واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اي عبد من عبيدي او اي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيفت اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من اضافته الى المضاف اليه لا يحال له وهو اي ورد دلالته على واحد من الجملة التي اليها فيكون الفعل المسند اليه ضميرا على صيغة الفرد وهذا الذي منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المثنى والمجموع واذا كان ما اضيف اليه اي نكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اي ههنا بمعنى الجنس صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة

فان لا يكون في معنى الصفة ضرورة ان اي نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لا بد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه فهذا تقال اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا وما ذكرنا هو الذي جوز اضافته الى النكرة المفرد ان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشار التحقيق وغيره من قال اي كان نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقرير كان قول الشيخ وهي نكرة يجري على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في الصحاح وهذا يصلح مبتداء ... من ان يكون معرفة كان قوله وهي نكرة محمولا على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجهالة فيها معنى لانها تصلح لتناول كل واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى لوضعه ما ذكر القاضي الامام في التقويم واما كلمة اي فيميز له التنكير عندنا لانها صحبت النكرة لفظا او معنى لاستخصاصها تقول اي رجل منهم لان المراد بها واحد منهم وكذا قوله يراد بها جزء مما اضاف اليه يجري على ظاهره ان كان المضاف اليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء وبيانه ان المضاف اليه اذا كانت نكرة لا بد من ان يكون جزءا من جملة وكان اي مع ما اضيف اليه جزء من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في قوله اي رجال قاموا قدر في نفسه اعدادا ما ينطلق عليه اسم رجال واشتبه عليه واحد من تلك الاعداد معروف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان ... من اي رجال من الرجال قاموا في التحقيق مضافا الى الرجال اي اسطر رجال فكان المراد جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله اي عبيدي ضربك الى اخره كلمة اي اذا وقعت في موضع الشرط لا بد من ان يتعقب ما دخل عليه بفعل كسائر كلماته للزوم اضافتها لا تدخل الا على الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى الخاص لا يصلح وصفا له ان يعرف ان المراد به الخصوص فلا تتناول الا واحدا وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اي صلح وصفا له فتعم بعموم تلك الصفة ففي قوله اي عبيدي ضربك فهو حر الفعل مسند الى الضمير الراجع الى اي فيصير وصفا فيعم بعمومه كما يعم في قوله الا رجالا كوفيا وقول لهن شاء من عبيدي فان ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر فقد اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لاي فيبقى على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته وكان التعيين اليه والا فان قال ضارا اي عبيدي لا المضروبين لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصير عاما بهذا الوصف كما نعم المستثنى في قوله والله

معرفة واما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد من تاويل ان المراد كل ما اضيف اليه صح

لا اتزكا الا يوما انزكا فيه تزكان مفعولا فيه بعموم وصفه وبين القربان لان تقول التزكن وصفت
منفصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب
فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل
ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم به ولان المفعول فيه فضلة
في الكلام حتى صح تركه تعدي الفعل بلا تظهر اثره في التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوما ازكم فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفا
بصفة عامة قصدا ولما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا ذكره شيخ الشيخ
الامام مولانا حميد الدين **قوله** وعلى ذلك اي على ان النكرة تعم بالوصف العام وان كانت في
اصل الوضع للخصوص ارد علينا ان كلمة اي تعم بصفة عامة وان كانت موضوعة للفرد بينهما بل
اصحابنا فاذا قال اي نسائي كلمتها فهي طالق فكلمهن طلقت واحدة ولو قال اي نسائي كلمتك فهي
طالق فكلمته جميعا طلقن جميعا لما قلنا وكذا لو قال اعتق اي عبيدي شئت فاعتقهم جميعا
لا يعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى ولو قال اي شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعا
عتقوا وكذا لو قال اي نسائي شئت طلاقها فهي طالق واي نسائي شاءت طلاقها على هذا
قوله وكذلك اي كما قالوا بعموم اي في قوله اي عبيدي ضربك قالوا ايضا بعمومه في هذه
المسئلة اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا
بكل حال فان حملوها جملة فان كان يطيق حملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطيق حملها واحد
عتقوا وان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا لان كلا منهم بعد ان يكون الخشبة بحيث لا
يستقل بحملها الا اثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اي نكرة تدل على جزء ما تضاف اليه وقد
وصفت بصفة عامة وهو الحمل فيعم الا ان العموم هنا على وجهين الاشتراك والانفراد فتعين
احدهما بدلالة الحال فان كانت الخشبة يطيق حملها واحد كان المراد به العموم على وجه
الانفراد لان المقصود حصول معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل
الجميع جملة وان كان لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع مرغوب
وذلك يحصل بالحمل على الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق
الحمل ثم الكلام العام اما ان تناول الادنى او الكل فاما ما بين ذلك فلا فاذا لم يطق حملها
واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا جاوزناه لم يختص لشيء دون الكل فلذلك
قلنا اذا حملوها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها اثنان واعلم ان من لم يسلم الطرد في الاصل
المذكور في جميع المواضع قال ليس بعموم اي في هذه المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة
في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وصفت بصفة عامة ولم تعم وكذا لو كان له عبيد سود
وبيض فقال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا ولو قال اي عبد اسود من عبيدي ضربك

فهو حر يتناول السود منهم دون البيض ولو قال اي عبيدي طويل ضربك يتناول الطوال
من السود دون غيرهم وكذا لو قال اي عبيدي ضربك وشتمك لم يعتق الا من جمع بين
الشتم والضرب وكذا لو قال لنسوته اي عبيدي ضربك لا يعتق الحراث باكثر من واحد
كما اشرنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكنه انما عم لوقوعه
في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء المبهمة لان هذه الاسماء لابهامها
تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل الذي جعل صلة لها
هو الشرط حقيقة فيتعمم هذا الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل وهو مسند
الى اسم لا يعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى غيره فانما
به لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته فضاربها حاصل الكلام ان عند هذا
القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاسماء من النوع وفيما اذا وقع الوصف العام
شرطا واما فيما وراء ذلك فلا تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن
عامة نسخ اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل
فوجب الاخذ به احترازا عن مخالفة العامة **قوله** فاما النكرة المفردة لما بين
ما هو عام بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في
بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال واما النكرة المفردة
اي المفردة صيغة ومعنى بان يكون احترازا عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات
اي المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها تخص في الاثبات واتم انها تعرض للجانب تأكيدا
لانه في بيان الخلاف الا انها مطلقة نفي العموم عنها واثبت الاطلاق والفرق بين المطلق
والعام ان المطلق هو الدال على حقيقة الشيء وماهيته من غير تعرض للفرد او كثر والعام
هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة
لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثر وبعضهم فرقوا بين المطلق
والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها لا واحدة ولا واحد ولا كثيرة ولا كثرة فاللفظ الدال
عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد ولكثرة
غير متعينة هو العام ولوحدة متعينة المعرفة ولوحدة غير متعينة النكرة والصواب
انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه اذ تمثيل جميع العلماء المطلق
بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق وقال الشافعي اي النكرة في موضع الاثبات توجب
العموم ورايت في بعض كتبهم ان النكرة في موضع الاثبات اذا كان خبرا لا تقتضي
العموم كقولك جاءني رجل واذا كان امرا فالاكثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة
وذكر في القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لا في قوله رجل بيننا وكل رجل على

فرع مهم

البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع وعبارة بعضهم نعم من حيث الصلاحية لكل فرد
فمن قال العموم تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه الآية قال يدل لشيء على العموم وان كان في
موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد شيئا دون شيء لان قدرته شاملة لجميع الاشياء ومحيطة بها كلها
وبآية قوله تعالى فتحرير رقبة عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايتها
كانت ولولا انها للعموم لما كان كذلك كما في المحصول الاصولي انه قبل التخصيص حتى خصت
العمياء والمجنونة والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام والا يرى انه يحسن
الاستثناء منها بان تقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة وتقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا
ان يكون كافرا ولان الاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولولا انه عام لم يتصور فيه الاستثناء واذا كان
كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس
بالاتفاق وقلنا نحن هذه مطلقة اي الرقبة المذكورة في النص مطلقة او النكرة المفردة عند اهل
العموم مطلقة لا عامة لانها فرد اي موضوعة لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى اما صيغة فلانها ليست
بجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب وعبد من عبيد ويراد به الواحد
وقال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا والمراد به كل الواحد
الا ترى انه لو قال لعبده اعتق رقبة لا يجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر بتحرير
فتحرير رقبة باعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر الا باعتاق ثلاث رقاب
فصاعدا ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق اسم النكرة
يوجب العموم لم تكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول الا ما تناوله الاول
اسم الجنس كما في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة واذا ثبت انها اسم لفرد شائع واحد لكن على انه
وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض للصفات اصلا يعني يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا
او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او ابيض او سنديا او هنديا الا عند عن الصفات لعدم كونه
متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لا
عامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من خصائص العام وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم
على الغلط ومزلة القدم واشارة الى الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه يعني بما ذكرت من
احتمال التخصيص في النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها تحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت
لما كانت محتملة للتقييد قيدتها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا
لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة
فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله وقد جعل وجوب التحرير جزاء عن سؤال
مقدر وهو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر
وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عام والا لم يستقم الجواب التحرير

ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير جزاء الاحرام لشان ومن الحنث والظهار والعود بدليل دخول حرف
الفاء فيتصل ذلك الامر سببا لوجوب التحرير فيتكرر وجوب التحرير مطلقا اي عن تقييد
بوصف الايمان بتكرر ذلك الامر الذي صار سببا كما تكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس
تكرر الحكم بتكرر السبب من باب العموم في شيء قوله وصار اي المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك جواب
سؤال آخر ويتوجه من وجهين احدهما ان يقال ان تقييد المطلق نسخ عندكم وقد تقيدت الرقبة
بالملك اذ اي من غير نص بوجه حتى لم يجز اعتاق رقبة غير مملوكة وصار كانه قيل فتحرير رقبة مملوكة ولم يلزم
منه النسخ فتقييدها بوصف الايمان ايضا بالقياس والخبر وهو قوله اعتقها فانها مؤمنة فقال الشيخ
الملك في الرقبة ثبت بضرورة التحرير المنصوص عليه واقتضائه فان التحرير لا يصح الا في الملك
ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة الثابت بعين النص والثاني ان يقال قد خص عنها المدبر من هذا
النص كما خصت الزمنة حتى لم يجز اعتاق عبد المملوكة كما لم يجز اعتاق الزمنة والتخصيص دليل على
العموم فقال الشيخ اشتراط الملك ثبت باقتضاء النص لان التحرير الواجب لا يتأدى الا بالملك كما لا يتأدى
الصلوة الا بالطهارة وقال عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم
قوله ولم يتناول الزمن جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فيخص الكافرة ايضا بالقياس
انما يكون فيما تناوله اللفظ بظاهره لولا المخصص وهذا النص لا يتناول الزمنة فلا عدم جواز اعتاقها منه
من باب التخصيص بل لانها ليست برقبة وذلك لان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضي الكمال والزمنة
قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون قائمة على الاطلاق فلا تتأدى بها مطلق اسم الرقبة وكذلك
التحرير المطلق اي الكامل لا الخالص لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن وهذا شرط
كمال الرق حتى لم يجز اعتاق المدبر وام الولد لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء
واعتاق المدبر وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتاقا مبتدأ مطلقا كذا
ذكر شمس الائمة فاما الجواب عن تمسكهم بالآية فهو ان العموم ثبت في قوله لشيء من طريق المعنى لا
من طريق اللفظ وذلك لان الاشياء متساوية في قدرته فاذا اخبر عن تعلق قدرته في بعضها
فقد دل بالمعنى على تعلق قدرته في سائرها ثم ما ذكروا من العموم على سبيل البدل ان عنوا به
ان كل واحد من الجملة يكون له الصلاحية بدلا عن صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا
وان عنوا به ان اللفظ يتناوله على سبيل الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا ان الصيغة وضعت لفرد
فلا يتناول العدد الا بقرينة كما في الميزان واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف ايضا لانا لا نسلم
ان هذا الاستثناء استثناء حقيقي لانه لا بد في الاستثناء الحقيقي من ان يكون صدر الكلام متناولا
للمستثنى حقيقة وليس كذلك هاهنا لان صدر الكلام لم يتناول الا الواحد فلم يمكن اخراجه منه فيكون
بمعنى لكن وذلك لا يدل على العموم او يكون هذا استثناء من الاحوال اي اعتق رقبة واحدة على اي
حال كانت الا في حالة الكفر وحينئذ ثبت الاحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء ضرورة صحته فاما

اذا تقدم الاستثناء فلا ضرورة في اثباتها مع انها غير مذكورة فلا تثبت العموم **قوله** وصار ما ينتهي اليه الخصوص اي التخصيص نوعين بالبيان لا لاشكال وقع في بعض النسخ وههنا مسئلتان احديهما بيان ما ينتهي اليه جواز التخصيص والثانية بيان اقل ما يطلق عليه اللفظ العام اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى ما دونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابي بكر القفال الشاشي ومنهم من فصل فجوزه في لفظ من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجوز في الجموع المعرفة الا في الثلاثة ومختار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجميع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى لا صيغة كرهط وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة تمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لامتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص وما ذكروا مبني على اشتراط الاستغراق في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيما دونه لان اسم الكل على البعض من اقسام المجاز وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالته على الجمع واقل الجمع ثلاثة على ما بينا فلا يجوز تخصيصه الى ما دونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشركين لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز رده اليه بما لا يصلح له واخراجه عن موضوعه واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد في لفظ من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها تحتمل الخصوص فانها تتناول الواحد والجماعة في قولك من دخل داري اكرمته فيجوز التخصيص فيها الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها في الآحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خصص الى اثنين او واحد لم يجز تسميته بذلك فهي تشبيل الحقيقة ولنا ما ذكرنا ان لفظ العموم دلالته على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعده بل هو يبين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جائز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد محتمله كما كان قبله الا ان دلالته قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لم يجز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الا ترى ان النسخ لا يجوز الا متراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتراخيا عند العامة ولا يجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى ما دون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق وهذا الخلاف في اسم الجنس المعرف باللام حيث لم يجز تخصيصه الى الواحد لكن دلالته في اصل الوضع على الدوام والعموم فيه ضمني فبالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت

حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا **قوله** وصار ما ينتهي يعني لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا لا على ما دونها بطريق الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد والثلاثة **قوله** فان ذلك اي قوله عبيدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل يبين ان الكل ليس بمراد وان ما دون الكل ليس للثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لانه ليس له الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا لليقين فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل **قوله** وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة ولما كانت المسئلة مبنية على الثانية وهي معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة في جميع الالفاظ عند البعض وفي الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها فقال وهذا اي انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة وذهب بعض اصحاب الشافعي ونحوهم من الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم كذا ذكر الغزالي واليه ذهب نفطويه من النحويين ثم الفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع في الاثنين مجازا فمنهم من منع ذلك واكثرهم على انه يجوز وفائدة الاختلاف يظهر في جواز التخصيص الى اثنين وفيمن وعد مرة انه اذا اقر لغيره على الاطلاق بدراهم او قال لفلان علي دراهم او نذر ان يتصدق بشيء على فقراء او حلف لا يكلم او لا يشتري عبيدا يقع على الاول بالاتفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنان عند غيرهم تمسك من قال بان صيغ الجموع حقيقة في الاثنين كما في الثلاثة بالسمع والعقل واربابه اللسان والحكم اما السمع فقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان عليهما السلام وقوله تعالى اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاستعمل في الاثنين ضمير الجمع وقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وقوله تعالى اخبارا عن يعقوب عسى الله ان يأتيني بهم جميعا والمراد يوسف وبنيامين وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان يحجبانها الى السدس كالثلاثة وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو افصح العرب ولو نقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع اولى واما المعقول فلان اسم الجمع عن حقيقته فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركيب كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركيب فيه وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر واما استدلال ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين

الاولى

استعمالهم

كما يستعمل اياها في الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون
حقيقة في الموضعين واما الحكم فهو ان للمثنى حكم الجماعة في المواريث والوصايا حتى كان
للاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى لاقرباء فلان يعتبر المثنى فصاعدا
وكذا الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة في صحة
اطلاق اسم الجمع عليه ومن منع استعمال ابنية الجمع في الاثنين مجازا ما الوضع اطلاق اسم الرجال
على الرجلين لصح نعت احدهما بالنعت به الاخر فيقال رجال عاقلان ورجلان عاقلون ورجال عاقلة
لانه كشى واحد وتمسك الجمهور بما هو المذكور في الكتاب وما استدل به وقوله في الكتاب
ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض
اي يستعمل الجمع استعمال المثنى اي يحل بحيث ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر
الميم اي يستعمل الاثنان ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما تقول الجمع او معناه يستعمل
على صيغة الجمع فقال نحن فعلنا في اسم كما تقول الجمع **قوله** وفي المواريث اي حجبا واستحقاقا
صرف الجمع الى المثنى اما حجبا فقوله تعالى فان كان له اخوة كما ذكرنا واما استحقاقا فقوله تعالى فان كن نساء
فوق اثنتين صرف لفظ النساء الى اثنين مع ما كن بقوله فوق اثنتين **قوله** قولهم والثلاثة
اي جماعة تفصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد دون الجمع نعم ان التثنية ليست بجمع حقيقة والاتحاد
في الحكم لا يوجب الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا حكما فكذا التفرقة في
الحكم لا تدل على الافتراق في الحقيقة لانا نقول الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة بينهما وبالاشتراك
لا افتراق بالمحالة وما ثبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى التركيب الاجتماع لغة ثبتت المغايرة
في هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بمركب والاثنان ليسا بمركب اي بجمع
والثلاثة مركب اي جمع وعلى ذلك اي على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصيغة ومظهرا
ومضمرا فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فعل كذا هما فعلا كذا هم فعلوا
كذا وكذا تقسيم ثلاثة اقسام وسموا كل قسم على حدة دل ذلك على تغايرهم لان تبدل الاسم يدل على تبدل
المسمى بعض ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسما على حدة كان الكل داخلا
تحت صيغة الجمع على السواء **قوله** وله علامات على الخصوص مثل الالف والنون المكسورة
في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في حال الجر والنصب فالحاصل
ان لكل من الواحد ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان
المثنى غير الجماعة قال صاحب القواطع والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعت
بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت رجالا ثلثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة
رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان لا ينعت بالاثنين علمنا ان اسم الجمع لا يتناوله وكذا
لا يضاف العدد الى التثنية فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال ولو كان

حكم الاثنين حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب
حقائق حروف المعاني ولان الثلاثة فصاعدا اسما دل الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة
دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة ولانه صح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون
الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رأيت جمعا بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار
رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدمه من امارات المجاز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام لا
يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق
فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه تسمية منه **قوله** واما المعنى فان
الواحد اذا اضيف اي ضم اليه الواحد تعارض الفرد ان اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته
تبعا للاخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لتقاد معنى الفردية من حيث اعتبار
عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه واما الثلاثة فانما تعارض اي تقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه
ويصير الكل كشي واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكمل معنى الجمع فتطلق عليه الصيغة الموضوعة
للجمع حقيقة وبهذا اخرج الجواب عما قالوا ان في المثنى معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح اطلاق صيغة
الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل الاجتماع مخصوص وهو ان
لا يبقى فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللغة على
ورود لا على ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء
الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع **قوله** في ابلاء الاعذار
اي اظهارها كما مهل القاضي للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة ايام وكذا امهال المرتد للتامل وكذا
المخير في حق المشتري فمدة اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام وكذا التعجيز مقدرة بثلاث
سنين وكما في قصة موسى مع صاحبه وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتجاوز عنه
معنى بدون دليل لتخصيص الثلاثة لان ما وراء اقل الجمع تساوي بعضه بعضا ولما فرغ عن
اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعني قوله
عم الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق
الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كما للثلاث او على سنة تقدم الامام يعني تحمل ان المراد منه ان الامام
يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن
ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن
يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا او يحمل على ان للاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة
الجماعة وانعقادها لان النبي عم بعث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر
لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره وقوله وفي المواريث ثبت
الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم اختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين

حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيهما بكرا او بمرخوات من كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى الاثنين في
المواريث والوصايا والحجب فان ثبت ذلك في المواريث فقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان
مما ترك اي ان كانت الاختان لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك بصريح هذا
النص وقد ثبت بلا ان قوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان البنات لما فوق لا
حتى اكثر من الثلثين عرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع
ان قرابتهما متوسطة اذ هي قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة
اذ هي قرابة جزئية كان اولى فثبت ان للثنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا ولما في المواريث
صورة اخرى الحق فيها الاثنان بالجموع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان
هذا النص موجبا الحاق الاثنين بالثلاث فلهذا حمل الحديث عليه او كان هذا النص هو الموجب
لاستحقاق الاثنين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى فان كن نساء فوق
اثنتين والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما تثنا وله لفظ الرجال والمسلمين فان
احدهما عن الاخر **قوله** والحجب يبتني على الارث ايضا يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق
الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الحجب لانه مبني على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل
او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند عامة الصحابة رضي الله عنهم وهو مذهبنا او معناه ان
الحجب لا يتحقق حين لا ارث فكان الحجب مبنيا على الارث فيثبت للاثنين فيه حكم الجمع ايضا
فانما يتعلق بمحذوف في الوجهين كما ترى على انا نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة
لا بالنص على ما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة في لسان قومك فقال نعم
ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا او فيما رووا لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس
فلولا ان نقض للناس ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولما نكر
عليه عثمان رضي الله عنه ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التاويل وقد كانا من فصحاء
العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنين ثبت بالاجماع
لا بالنص الا ترى ان الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يتناول
الاخوات المفردات بحال **قوله** والدال على التاويل الثاني لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر
للاثنين لان السفر للواحد والاثنين كان منهيا في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما
روينا من قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب اذ فيه نهي بطريق
المبالغة على اختيار رحلتهم يتخذ اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة
للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين في الاثنان امر فوقه
جماعة يعني في جواز السفر وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والدال ولو قال والدال لكان

قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث اولا ثم ثانيا وبهذا التاويل الا انه جعل الثاني والثاني من
الاولين بمنزلة تاويل واحد ثم بين الكلام عليه فقال والثاني وقوله فلما وقع الامن عن الفتن بكثرة
المسلمين ثم **قوله** محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه محمول على النهي
في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام اعني قوله والثاني الى اخره
مذكورا في النسخ العتيقة **قوله** واما الجماعة جوابا عن قولهم ان الامام يتقدم على
اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام
ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة
واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه
بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة
فلهذا اشترط ثلاثة سوى الامام **قوله** واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فانما اطلق اسم
... من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها في الانسان
زوج فالحق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كما الحق الزوج بالفرد في عظم منفعته كاليد والرجل
وسمع باذن واحد بعينه الا ترى انه من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه
وعظم منفعته كما لو قطع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان في الصورة
واحدا فلهذا جاز اطلاق اسم الجمع عليه او لان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال
لمنافق ذو قلبين وقال الله تعالى لا يميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولما خالفت حفصة
وعائشة امر رسول الله عليه السلام في شان مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فصح
ان يراد من القلوب الدواعي اذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف
بالصغو انما يوصف الميل به كذا في المحصول وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اي خلاف ما ذكرنا
اطلاق الجمع على التثنية ومثال هذه الصورة قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين
وذكر في التيسير وانما يكون على الجمع مع اضافته الى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان
الانسان من الاعضاء فردا غير مثنى وفيه وجهان احدهما ان الافراد والتثنية قال الشاعر
كانه وجه تركيين قد غضبا مستهدف لطعان غير تدبيب وقال اخر في التثنية والجمع ظهراهما
مثل ظهور الترسين **قوله** وقولهم نحن فعلنا لا يصح الا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره
يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغ على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره
ولا يمكن صدورها من اثنين لان المتبدي بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان
بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنين فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له
في الاخبار تحت هذه الصيغة فلم يفرد لها صيغة لئلا يكون التبع مزاحما للاصل وما اختير
لها صيغة الجمع مجازا او لانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذكر

في الخطاب والغيبة لا في الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد
للسامع فلا يحتاج الى علامة تميز لا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا
على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة وذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب لابن الاطر
في المنهاج مرجع اعني الجمع لغة ومرجع شرعا سواء وذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف لا محيص
الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق اهل اللسان على كونه موضوعا
للتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما لانه
يتعدد من شخصين فالتعبير عنه في اللغة الفصيحة عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة
الجمع حذرا من استثقال الجمع بين تثنيتين وانما الخلاف في نحو رجال ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب
التي تترتب في وضع اللسان مسبوقيتها بصيغ التثنية ولا يلزم على هذا فلو كان فانه مسبوق
بصيغة التثنية لانا لا نسلم مسبوقيته بها اذ لا يقال قلبا كما فتبين بهذا ان من استدل على
كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها فقد خارج مسلكه عن محل النزاع لانها انما ثبتت
بعلل مخصوصة ولكل باب قياس في اللغة لا يستقيم قياسا واما الجواب عن قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين
فمن قيل المراد الحاكمان وهما داود وسليمان والمتحاكمان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول
فاذا اعتبر الجميع كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم كانوا جماعة وعن قوله تعالى اذ
تسوروا المحراب لا اجزاء ان الخصم الذي يسند الفعل اليه ضمير اسم للواحد والجمع كالضيف
يقال هذا خصمي وهؤلاء خصمي كما يقال هذا ضيفي وهؤلاء ضيفي وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى
قوله خصمان فريقان خصمان او فسنا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على
بعض ولا يقال من قوله ان هذا اخي ابى ما ذكرت فانه يدل على انه لا اخ له لانه البعض المراد
بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان بين ملكين لكن صحبهما اخرون في صورة الخصم
فسموا به وعن قوله تعالى انا معكم مستمعون ان المراد موسى وهرون وفرعون اي معكما
بالعون والنصر وبمن ارسلتما اليه بالعلم والقدرة وعن قوله تعالى عسى الله ان يأتيني بهم جميعا
المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي على انا لا ننكر
اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فيحمل هذه الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلايل واما
الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم يراعون صورة اللفظ حتى لم يصفوا المثنى بالجمع
وان كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما
كشيء واحد وقد التزم بعضهم النعت مع الاختلاف مجازا قوله واما المشترك فحكمه التو
اي توقف الناظر على اعتقاد ان الثابت به حق والمراد من الوقف التوقف اي حكمه
التوقف فيه من غير اعتقاد بحكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح
لان الشركة تنبئ عن المساواة ولهذا لو كان هو مشتركا في هذا المال كان ازالة بالنصف كذ

ذكرنا

ذكرنا ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد معنييه وهو ما اراد المتكلم غير عين عند
السامع فلا يعين المراد له الا بدليل ولا يمكن الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد
عن الطلب كما يقعد في المتشابه بل يجب عليه التامل لان ادراك المراد وترجيح البعض
فيه محتمل فيجب الطلب وهو معنى قوله بشرط التامل بخلاف المجمل لانه لا يدرك
بالتامل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان قال شمس الائمة ويشترط ان لا
يترك الطلب ولم يطلق التامل في الصيغة ليتبين به المراد او طلب دليل
اخر يعرف به المراد لان التوقف على المراد يزول بمعنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال
به ليزول الخفاء

باب معرفة احكام القسم الذي يليه

قوله وحكم الظاهر
وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب
الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه حكمه التزام
موجبه قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء
النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب
اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقد بينا من قبل وقوله تاويل هو في حق
المجاز متصل بالقسمين اي يحتمل ذلك التاويل الظاهر او النص مجازا كما انك اذا قلت قوله
جاءني زيد مثلا بان المراد خبره او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا اولته وصرفته
الى بعض معانيه كان حقيقة قوله لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالقاب لغة يعني انما
سمي كل قسم من هذه الاقسام باسم روعي فيه معنى اللغة فسمي القسم الاول ظاهرا من الظهور
معناه والقسم الثاني نصا لازدياد وضوحه على الاول كما ينبئ عنه معناه اللغوي وكذا
المفسر والمحكم قوله النص الادنى متروك بالاعلى السنة والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت
السنة اعم من الحديث وقد ذكرنا بعض نظاير التعارض فيما تقدم ومن نظايره تعارض
الظاهر والمحكم في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده
ابدا وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي عم
للتابيد والثاني ظاهر في اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبي عم فيترجح المحكم
على الظاهر ومنها تعارضهما ايضا في قوله عم الا ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيامة
كذا في النافع وقوله عم لغالب بن ابجر كل من سمين مالك فان الاول محكم في التحريم والثاني
ظاهر في التحليل فيترجح المحكم ايضا ومثل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة العدول
لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى اخر والثاني محكم لان التابيد المنصوص
به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء

[illegible]

وهو لا يحتمل معنى اخر والثاني محكم لان التابيد التحق بالاول فعومنه يوجب قبول شهادة
المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فترجح على المفسر والقائل ان يقول
لا نسلم ان قوله تعالى من المفسر بل لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم يحتمل العميان والذميين ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليس بمراد فيه
بالاجماع فكيف تسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول
فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح يصح حتى ينعقد النكاح بشهادتهم
وان لم تقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل تمهيد بالدليل
والبرهان لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على
المدعي اولا ثم ايراد المثال بعد اثبات للايضاح على سبيل التبرع فاذا اتى بهذا الاصل
فلا عليك لو لم تتعب في طلب المثال قوله ومثاله اي مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل
اصحابنا باب ذكره محمد في اقرار الجامع واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا
لكلام المدعي ولا يصلح ردا يجعل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا
وان احتملهما يعتبر الغالب ويحمل عليه والالفاظ المذكورة خمسة الحق اليقين الصدق البر
الصلاح فالثلاثة الاول تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين خبر صدق فاما
البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل من يقول لمن
اخبره بخبر صدق صدقت وبررت كما يقول لمن اخبره بخبر كذب كذبت وفجرت
واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت فاذا
قال لاخر لي عليك الف درهم فقال الاخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا
لانه ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بطابقه
وما تقدم من الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كانه قال الحق ما قلت الصدق
ما قلت اليقين ما قلت وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر يوصف
بالحق والصدق اليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اي الصدق
اولى بك او عليك بالصدق او الحق او اليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك
مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة وقال بعض المشايخ
هذا اذا لم يعرب او ذكر مرفوعا اما اذا نصب لا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق
او الصدق فيكون امرا له بالصدق ونهيا له عن الكذب وقال عامتهم لو قال بالنصب
يكون تصديقا ايضا ومعناه انك ادعيت الحق او قلت الحق وهذا هو الصحيح لان العرف
لا يفصل بين الرفع والنصب والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد رحمه الله فقال انما نظرت في
هذا الى كلام الناس ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان

في معاني هو

كما قال تعالى ولكن البر من اتقى فبقي في محل الجواب هذا اللفظ في معنى المحتمل لاتصاله حينئذ له ولعينه واحتمال
الجواب وعدمه فيبقى على السؤال وباللفظ المحتمل لا يصير مقرا والجواب لانه كلام محتمل واما الصلاح فلا
يصلح صفة للخبر بوجه فصار بمعنى كلامه البر او الصلاح اولى بك او الزم الصلاح واترك الدعوى
الباطلة ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق البر او الحق البر او اليقين البر او قدم البر
فقال البر الصدق او البر الحق او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما كان محتملا صار ما ضم اليه
بيانا له لان البر اذا كان مقرونا بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت فكان نظم
ثم من هذه الثلاثة الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق
اصلا لا يقال صدقت وصلحت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او
ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بابتداء امر له باتباع الحق
والصلاح وترك الدعوى الباطلة قوله ومثاله ايضا اي نظير ترجيح الاعلى على الادنى
وترك الادنى به ايضا قول علمائنا فيمن تزوج امراة الى شهر بان قال تزوجتك شهرا او انكحت
زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت
شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل
الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكما لو طلاقها بعد شهر وضحه انه لو شرط ان
يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا ولنا حديث عمر رضي الله عنه
قال لا اوتى برجل تزوج امراة الى اجل الا رجمته ولو ادركته ميتا لرجمت على قبره والمعنى فيه
ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك لا يكون الا في المنافع التي تحدث
في المدة وهذا المتعة حين كان مشروعا كان عقدا على المنفعة موقتا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا
لا يكون الا في عقد المتعة والاجارة لا ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ التزوج والنكاح
محتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة تملك المتعة بها فصار المحتمل من صدر الكلام محمولا على المحكم من
سياقه وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الربح كله لرب المال كانت عبارة عن الابضاع واذا تعين كناية
عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه وهذا بخلاف
ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انه
عقد العقد مؤبدا الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل النكاح بعد مضي الشهر وههنا
لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كما في الاجارة وقال الحسن بن زياد ان
ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اكثر من ذلك كمائة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا
لان في هذا تاكيد معنى التابيد فان النكاح يعقد للعمر بخلاف ما اذا ذكرا مدة يعيشان
اكثر منها وعندنا الكل سواء لان التابيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالت المدة
او قصرت كذا في الاسرار والمبسوط لان التزوج نص لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على

بالمدة

المراة ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة لملك التمتع والازدواج معها كما ذكرنا في المتمتع بذاتي في افادة معنى المتعة لا يحتمل النكاح اي لا يحتمل التوقيت الذي هو منهي عنه من الشهوة مثاله اي مثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر يعرف به في حق من اختص باسم اخر كالطرار والنباش لانه قد اشتبه الامر ان اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يقطع بحال سواء كان القبر في بيت او لم يكن في خلال مراقبته وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يقطع ثم اختلف اصحاب الشافعي تعالى بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرز او في مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر في برية بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالي وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال ذكره شمس الائمة في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا اخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل الحرز فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الاية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن ياخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم اخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك من الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الادمي باسم الانسان لا يمنع عن الدخول تحت اسم الحيوان وروي عن النبي عليه السلام انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنه في النباش فكتب اليه ان اقطعه والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحي وكما لو سرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لاصفة المالية لا يتغير بان يلبس الميت لانه يعد صالحا لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدراهم ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا اخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لما سوى الكفن لان الناس ما اعتادوا احراز سائر الاشياء بالقبور كالحظيرة حرز الغنم وليست بحرز للثياب والامتعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال اخر موضوع في القبر الا يرى ان الاب والوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي العدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احراز منهما لماله ولو كفنا بزيادة

لا يقطع النباش وان كان القبر في بيت مقفل

على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع تمام معرفة ان شرط السرقة ان يكون الماخوذ مالا مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط كيلا يبقى شبهة العدم بمجموعها اولى اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب احدهما ان النباش ليس بسارق في الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض نوم او غفلة او غيبة بحيث يخاف هجومه عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال تمكنه يقال لفلان يسارق النظر اليه اذا اغتنم غفلته واحتال للنظر اليه والنباش يسارق من عسى يهجم عليه ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة ليلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعيروه او على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة لتمكن من اخذ ما احرز عن الايدي لا لتمكن من رداءته ثم ذكر على ما قال النباش يسارق صورة لا معنى كالميت انسان صورة لا معنى ولهذا صح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة الشيء من المتنوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق والثاني ان هذا الاسم وهو السارق يدل على خطر الماخوذ اي على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال بعض شرائه اريت صورته في سرقته من حرير اي في قطعة من حرير حسنة بيضاء كذا فسره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذي يدل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردا الخصال لشهادة العرف والطبع السليم والتعدد مثله اي تعدية الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لا سيما في الحدود فانها تدرا بالشبهات فكيف عما في اثباتها بما لا يعرف اثبات الحكم مثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهوان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم اخر غير السارق لفضل جنايته وحذاقته في فعله اي مهارته لانه يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق سارق الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفي مراده بالاية بعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لا لمعنى في الكلام كما ذكر الشيخ في شرح التقويم وقوله ونقدر الحدود بمثله اي في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكمل انما هو نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والعقد بها يستعمل في القياس الا انه سماه تعدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجه للكلام على مقابلة كلام الخصم واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما يملك ما فضل عن حاجة

الميت الا ترى ان القبر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على
الدين ولا للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى
درجاتها الحياة وقد زالت واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت
الحاجة وهذا المقصود يفوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر للبلى ولهذا يوضع في اقرب
الاماكن من البلى والى هذا اشار الصديق رضي الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما
للمهل والصديد والحي احوج الى الجديد وكان مالية الكفن وقد تعين للتلف دون مالية ما يتسارع
اليه الفساد واما النقصان في الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت والقبر ليس
بحرز بنفسه لانه لو دفن فيه ثوب آخر غير جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرزا لشيء
كان حرزا لجنسه لا محالة لان معنى الصيانة لا يختلف في جنس واحد كحظيرة الغنم ولا يصير حرزا
بالميت لانه جماد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرز الميت عن السباع
واخفائه عن الاعين لا احراز الكفن ولئن قلنا بانه اذا لم يكن احرازا كان التكفين تضييعا لانا
نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييعا
ولا احرازا كتناول الطعام والقاء البذر في الارض فان قيل يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد
ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع
يصير حرزا قلنا نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما في الحيطان مع
الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيرورتها بيتا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا
فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن
من الثياب ولو صار حرز الكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ما
روي انه عم قطع نباشا فمعارض بما روي عنه عم انه قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة
اهل المدينة كذا قاله ابو عبيدة وفي الصحاح اختفيت الشيء استخرجته والمختفي النباش
لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك
الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ايدي نسوة اظهرن الشماتة بوفاة رسول الله عم
وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لا حدا واما حديث عائشة رضي الله عنها
محمول على التشبيه في استحقاق الاثم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى
محمد في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان ابن الحكم فشاور من بقي من الصحابة رضي الله
عنهم فاجمعوا ان لا قطع عليه وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش

باب احكام الحقيقة والمجاز قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة
وجود ما وضع له اي ثبوت ما وضع اللفظ له امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله عم ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد

من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي وهذا بلا خلاف وحكم
المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة
العلماء كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اي ارى اعصر خمرا وقوله عم لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي وسنبينه وطريق
معرفة الحقيقة التوقيف اي التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها الا
بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا تستحق الا بعد السماع من صاحب
الشرع والنقل عنه وطريق معرفة المجاز التامل في مواضع الحقائق ليختار الوصف الخاص
المشهور من غيره اتباع الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل
وصف وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي
سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقد مر
من قبل اما في الحكم اي في اثبات الحكم واعتبار العمل بالحقيقة والمجاز سواء الا عند التعارض
يعني اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير
موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ويجوز ان يكون
معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة
عليه ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها
الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها وعدم الاطلاع عليها ولكني ما ظفرت به في شيء من كتب
اصحابنا صريحا فكان حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لما تبين مما ذكر القاضي الامام في
التقويم ان المجاز احد نوعي الكلام وله من الانواع والعموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل
بمنزلتها الا ان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه لان معنى الحقيقة اصل
والثاني طارئ عليه فلا يثبت الا بدليل قوله واحتج الشافعي في تعميمه والمجاز يعارضه الخ
وبيانه ان قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم
بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو ولان الطعام معرف بالالف واللام فيقتضي
الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة
في الكيل بالاجماع فبقي ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وحفنتين وتفاحة
بتفاحة وتفاحة بتفاحتين وباشارته تقتضي كون الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق
كان ما منه الاشتقاق علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم
وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست
الا احد اوصاف النص ثبت ان الكيل ليس بعلة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم كالجص والنورة

لعدم العلة الموجبة للحرمة وهي الطعم وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنه
عن النبي عليه السلام انه قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء
الزيادة والربا والرما في اللغة ارما اي زاد وارمى فلان اي اربى عن الرماء بعبارته وعمومه ان الربو
يجري في غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا وباشارته بدلالة ان الكيل هو العلة لانه لما
كان المراد من الصاع ما يكال فيه صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين اوكذا
مكيلا بمكيلين فيقتضي جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الربو على خلاف
ما اقتضاه الحديث الاول وهذا هو معنى المعارضة الا ان الخصم قال هذا النقل مجاز عبارة
عما يحله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله عم خذوا زينتكم عند كل مسجد اي
صلوة فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع
فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين
وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة ما وراء المطعوم متفاضلا ولا على كون الحكم
عامة وصار موافقا للاول وشبهة الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة بالاتفاق حتى يصير
اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعماله في غير
موضوعه لتادية ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك لضرورة التوسعة في الكلام وتحقيق
الرخص الشرعية في الاحكام فانها سنت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة
ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة
ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه
فكذا هنا عندي ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص
الى اخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضروري
بل هو احد قسمي الكلام حتى كان المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله لان عموم
الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة اذ لو كان كذلك لكان ينبغي ان لا توجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر
بخلافه بل للدليل زايد على التخصيص مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسلمون
ومسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ
العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذ كان المحل قابلا له كما في الحقيقة فان
قيل سلمنا ان العموم في الحقيقة ليس بمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك الدليل
الذي انضم به تثبت العموم بالمجموع ولم يوجد المجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه قلنا الاثر
في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تاثير في اثبات ذلك الحكم لتصح اضافته اليهما
وقد رجحنا الا انه مما نحن فيه للدليل الاخر لا لكونه حقيقة فلا تصح اضافته اليها بل تجب اضافته
الى ذلك الدليل المؤثر وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف في اسم الجنس

دالا

قوله صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين وهذا عندي تجنيبة قوله ولا الصاع بالصاعين موقوف على هذا الاضمار شرعا فكان ثابتا مقتضى فلا يكون له عموم

قوله فيقتضي جواز ... اي اذا كان الكيل علة لم يتناول المحرم القليل فبقي على اصل الاباحة لعدم ثبوت الحرمة في القليل لعدم تناول النص والعلة اياه فيجوز بيع حفنة ...

قوله الا ان الخصم اي الشافعي رحمه الله

دالا على العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم يجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب
ورجل والانسان غير دالة على العموم بوجه فعرفنا ان التاثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر لا الى كونه
حقيقة ولكن ظهر ان يقول انما اطرد دلالة الواو والنون ونحوهما على العموم لانها لا تنفك عن صيغة
يلحق بها فيتبدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل الاخر على العموم لاجتماع الوصفين فيها الحقيقة فقد
انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلم يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين
لا يثبت بوصف واحد فلا بد من اقامة الدليل على انفكاك الحقيقة من شرائط العموم ثم
قوله والصاع نكرة اي لفظ الصاع في قوله عم ولا الصاع بالصاعين قبل دخول الالف واللام
عليه كان نكرة يعني لو صورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف
وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فاوجب التعميم وفي ضمن قوله وتجاوزت الى ما يحله اشارة
الى المعنى المجوز للمجاز اي جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة الا ترى انه استعير ذلك بعينه
الضمير في انه للشان اي ان الشان استعير ذلك اللفظ الذي صار عاما بدليل وهو الصاع
شاملا فيما نحن فيه لمعنى ذلك اي فيما استعير له وهو ما يحله ويجاوره عمله اي كعمله في محله وهو
موضوعه الاصلي ولما كان عمله في محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالته
وهي لام التعريف قوله الا انهما تتفاوتان جواب عما ذكرنا ان الحقيقة تترجح عند التعارض
اي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يتفاوتان في اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة
باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بلازم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس
لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لان الاصل
الالزم والادوم والمطلوب من كل كلمة عند الاطلاق ما هي موضوعة له فلا
يترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس وترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل
العارية كذا اشار شمس الائمة وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجيح الحكم على الظاهر
لا يدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله والمجاز طريق مطلق اي طريق جاز سلوكه
من غير ضرورة فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة
يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة ولا ضرورة وقد ظهر استحسان الناس المجازات
فوق ما ظهر من استحسانهم للحقايق فتبين بهذا ان قولهم هو ضروري فاسد والدليل
عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة وادنى درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غرايب
بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله تعالى
فاصدع بما تؤمر اي اظهر غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل لصدع الزجاج
وقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقوله تعالى تجري من تحتها الانهار والجري
للماء لا للانهار وقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله اعلم

اي منزه

عن العجز والضرورات ثبت انه ليس بضرورة والاثبات المقتضى ضرورة عندكم حتى انكرتم جواز عمومه
اصلا مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى الكلام
فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت
كانت راجعة الى المتكلم لانه يثبته لنوع ضرورة تلحق المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال
النظم الذي هو راجع الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا
كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان [illegible] المقتضى
ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما مر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل
العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت
شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول
بعمومه عند وجود دليله قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم
فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيتقدر بقدرها وفي قوله
حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القرآن من الروافضة
واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابو بكر الاصفهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب
بدليل انه يصدق نافيه واذا كان نفيه صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع
ذلك في كتاب الله تعالى وبما ذكرنا ان المجاز هو استعمال الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا
يكون الا من ذي الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح
وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز الا من علائه وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود في
القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى وترك المجاز كذب فيمتنع وقوعه
في كلامه تعالى وتم منهم لا نرى كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هذا اسد
بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما حينئذ واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر
بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب
الاثبات لانهما لا يتنافيان وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لان مثل هذا
الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية وذكر عبد القاهر البغدادي
في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبههم ثم افترق هؤلاء في كلمات من القرآن
طريقها المجاز فمنهم من تأول بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى واسأل القرية فوجدا
فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض
لانبيائه وعلى خلق الارادة في الجدار ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن
انها منه وقال لعلها من الجنس الذي غير منه ويدل على ما ذهب اليه الاماميين
من الروافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت

منه ما كان فيه من امامة علي واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجاز فهو من زيادات المبتدعين
ثم ماركوا اخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه
مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون كذبا لان انا
ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع وان كان الواحد ذكره على وجه التعظيم وهو المجاز الذي
انكروه ايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعدوم شيء كما قالت القدرية
او يقول ليس بشيء كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك
شيئا مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم مجازا واما الرافضة
المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه المسئلة لانهم في حين
في احكام الشرع وفي نفيه لان نظرنا انما هو الذي ننتظر به ومن لا يثق بشيء من القرآن فلا نناظره
في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله ومن حكم الحقيقة انه اي لفظ الحقيقة
لا يسقط عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان
مسماه او لجنبه من غير الا اذا كان مهجورا الاستثناء منفصل بقوله لا انه لا يسقط عن المسمى
بحال يعني اذا كان المسمى مهجورا اي ترك الناس العادة والاذنة عن هذا اللفظ وحينئذ
يجوز ان يسقط عنه لفظ الموضوع له ولا يتناوله عند الاطلاق سواء كان الهجران
بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز ويصير ذلك اي كونه مهجورا دليل الاستثناء اي نازلا منزلته
فيصير المسمى المهجور مستثنى تقديرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول
تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب
الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى اخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن
نكرة وقعت في موضع النفي فتعم جميع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحنث
وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان
قل لفوات شرط البر وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال
الا انه لا يحنث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا
في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما في وسعه عن السكنى اذ اليمين
تعقد للبر لا للحنث ولا يتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول
بخروجه عن مقصوده وصار كانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله وكمن حلف
لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك فمات المجروح بعد يمينه من ذلك الجرح لا يحنث وان
وجد الازهاق الذي به يصير الجرح السابق قتلا بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الحالف
منع النفس عما في وسعه من الفعل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم
يحصل بحنث مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا وقس عليه مثل الطلاق وكمن حلف

لا يأكل من هذا الدقيق فأكل من عينه فالبعض مشايخنا يحنث لان عينه ماكول
فيدخل تحت اليمين كأكل الخبز والاصح انه لا يحنث لان اكل عين الدقيق غير
عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف يمينه الى ما يتخذ من الخبز ونحوه كذا
ذكر شمس الائمة في اصول الفقه والمبسوط وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح
عندي انه يحنث لان الدقيق ثابت في اكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل
عينه ويدخل فيه ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متناولا له ايضا من وجه قلنا يحنث به وفي
المبسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه وفي شرح الجامع الصغير
للقاضي الامام فخر الدين لو عنى اكل الدقيق صحت نيته لان فيه تغليظا حتى يحنث باكل الدقيق [illegible]
في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر وكما اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فاكل من عينه لم
يحنث يعني في شجرة لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجرة لما كان مهجورا للتعذر انصرفت يمينه الى
المجاز وهو اكل ثمرها ان كان له ثمر او ثمنه ان لم يكن قوله استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف
الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب
اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب
الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه
وجنح في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدا بالعبارة
الواحدة معنيين مختلفين كما اذا قال لغيره مريدا للمعنيين المختلفين جميعا ونعلم من انفسنا قطعا فمن ادعى
استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الا ترى ان الواحد منا قد يجد في نفسه اذا قال لغيره لا
تنكح ما نكح ابوك او قال لا تتوضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطء وارادة اللمس باليد او
حتى لو صرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطئا ولا عقدا ولا تتوضأ من اللمس مسا ووطئا صح من غير
استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء والعقد وقوله او لامستم
النساء على الوطء والمس باليد من غير استحالة وهو من صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل
ان يقول او لامستم النساء الا ان يكون المس باليد او الا ان يكون الوطء فانه يصح الاستثناء فصحت ارادة
الجمع ايضا عند عدمه قالوا وقد حكي عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر
عن حاله مثل ان يقول الغير له الويل فيراد الدعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان
قالوا ومحل الخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب
او الاباحة او التهديد او اريد بالمشترك من الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لان الفعل
يستحيل ان يكون الفعل واجبا اثم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لا اثم بتركه فيستحيل الجمع
بينهما وكذا ارادة الكل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا تضاد ارادة
وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما ومن ذهب الى امتناعه وجهان احدهما

ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار
الشيخ اليه في الكتاب ان الحقيقة ما كان مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا
عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه
ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما لكان المستعمل
مريدا لما وضعت له الكلمة اذ لا استعمالها فيه غير مريد له ايضا لعدوله بها عما وضعت له فيكون
موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه
الثاني باعتبار المعنى وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه لما عرف
واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف ورابعها ان المجاز لا يعقل
من الخطاب الا بقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون
الخطاب الواحد جامعا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا في حالة واحدة ولكن الفريق الاول اعترضوا
على هذه الاوجه فقالوا على الوجه الاول لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضع حقيقته والمجاز متجاوز
عن موضوعه كما ذكر لان اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز
ولكنه استعمل اي اللفظ بمعنى اريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا وعلى
الوجه الثاني انا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا
لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان يكون الاول مرادا وعلى الوجه
الثالث ان الانسان اذا قال رايت الاسود واراد به اسدا ورجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمر
كاف التشبيه في البعض دون البعض وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزمنا لانا انما نجوز ان يحمل
اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساويا في الاستعمال لكن اذا عري عن عرف الاستعمال لم يجز ان
يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه فقيام الدليل على المجاز لا يمنع عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة
تعلق القصد والارادة بهما جميعا وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل
والوجه الثاني وهو اختيار المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان
اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا به في البليد وحده ولم
يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد
جميعا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا
كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز فان قيل صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقي
والمجازي انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق
المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يفتقر لانه كان مبنيا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق
اسم الجزء على الكل قلنا نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لا نسلم ذلك لان الكل الذي
يجوز اطلاق اسم جزئه عليه لا بد من ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له لتثبت كليته بذلك الاعتبار وهنا

يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان زوالها اخلال الكل
اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة
عليه وانت لا تجد لفظا دالا على الهيكل المخصوص والانسان والشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه يكيف
يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية ولا نعال الكلية
ثابتة من حيث انه لا لفظ لا تعدو عن المعنى الحقيقي والمجازي فكانا كلام هذا الرجل لانا نقول
لا نسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طريق المجاز فانهم لم يعتبروه في شيء من استعمالاتهم فكانا
بمنزلة وصف الجزء والجزء في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح المجاز
وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم ولا تمسك لهم فيما حكي عن سيبويه اذ لم ينقل عنه انه يجوز ان
يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول له
قوله استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهومية مرادين بلفظ واحد فقد يقوله مرادين احترازا عن
جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأمن على الابناء والموالي احترازا عن جواز
اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما لما قلنا ان احد المفهومين موضوع اي موضوع له والاخر اي
المفهوم الاخر مستعار منه اي له فاستحال اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد
في حالة واحدة لما ذكرنا الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في حالة واحدة او بيان لما قلنا ان
احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع والاخر وهو المجاز مستعار منه اي بما وضع له
فاستحال الاجتماع اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل
لبسه اي في حال استعماله ملكا وعارية في حقه ايضا تعني الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص
ثم ان الكسوة الواحد يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال الواحد فكذلك يستحيل ان يجتمع
اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك
والعارية استحالته بنسبة شخص فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال
المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين وان اردتم
استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع
الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم
التشبيه لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخص
فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى
واحد او بنسبة معنيين فكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد
كل واحد منهما لبسه يكون احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا ان الشيخ اختار هذا
الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة

الى معنيين لمعرفة الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ولتكون فيه اشارة الى رد قول من زعم
من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان
يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا تثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ما ذكروا عين
المتنازع فيه وما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام
في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه
الجميع او بدلالة النص وهي ان العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات
والبنات لان يحرمن مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى قوله كما استحال ان يكون الثوب
المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد لانا
لا نسلم ان انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو انما يطلق الانتفاع الا انه
كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده
هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك
المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان يحرم ان يسترد للانتفاع عند الرهن تصور
بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة **قوله** فصار ذلك اي الانعام عليهم بالاعتاق كولادتهم لاحيائهم
بالاعتاق يعني ان المولى بالاعتاق صار سببا لحيوتهم كالاب صار سببا لوجود الولد وهذا لان الكفر
حكم الموت قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى والمعنى
فيه ان الكافر لما لم ينتفع بحيوته صار في حكم الاموات كما انه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره
صار في حكم عديم الحواس والعقل قال الله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون واذا ثبت هذا قلنا
ان الرق اثر الكفر وهذا الجزء ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق يصير سببا لحيوته
بازالته ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولادة فيكون المعتق بمنزلة الوالد والمعتق
المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا كما في الولد
وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية **قوله** الا ترى متصل بقوله ملكا وعارية وتوضيح
لما ذكر من عدم جواز ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ واحد فقال الاسم المشترك
لا عموم له لما مر في اول الكتاب مثل الموالي لا يعم المعتقين والمعتقين في مسئلة الوصية
وتبطل الوصية وفي رواية تصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف للمعتقين والنصف
للمعتقين وعن ابي يوسف رحمه الله في رواية ترجح الاعلى على الاسفل وفي رواية على العكس وهذه معاني
اي المعاني التي دل عليها الاسم المشترك يحتملها الاسم احتمالا على السواء لان كل واحد منها
ثابت بالوضع الا انها اي لكنها لما اختلفت سقط العموم لما عرف ان من شرط العام تساوي
الافراد الداخلة تحته في المعنى الذي دل عليه اللفظ فالحقيقة والمجاز اي مفهوماهما وهما مختلفان

لان الانسان الشجاع مخالف الاسد ودلالة الاسم عليهما اي على مفهومي الحقيقة والمجاز متفاوتة
للاحتياج في الدلالة على احدهما الى القرينة دون الآخر فاولى ان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع المرجح
في المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهو عدم التساوي في الدلالة واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال
بالمختلف على المختلف لان كل من جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم في المشترك
بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم
المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلي الحقيقة والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين
المعنيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ
للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل
قوية ذكرناها في اول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع
من كتبه **قوله** ولهذا قلنا اي ولامتناع الجمع بين مفهومي الحقيقة والمجاز في لفظ واحد قال
الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيرها كما في الخمر واستدل
بعض اصحابه بعموم قوله عم من شرب الخمر فاجلدوه وقال سائر الاشربة تسمى
خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر فقال الشيخ لا يصح الحاق
سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر للنيء من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة
ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبتت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز
من ان يكون مرادا ولا يقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر في ايجاب الحد
فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عم والسكر
من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولهذا اي وللامتناع المذكور قلنا في قوله تعالى او لامستم
النساء ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعي وعامة
اهل الحديث فان المنقول عن الشافعي انه قال احمل الآية على المس والوطء جميعا كذا
ذكره الغزالي وهكذا رايت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطء اريد
منه بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل
ان يكون الحقيقة مرادة ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود
رضي الله عنه ومن حملها على الوطء جوزه له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة رضي
الله عنهم فان قيل قد ثبت الآية بالقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل
احدهما على الوطء والآخر على المس باليد كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن ويطهرن
بالتشديد والتخفيف وفي قوله وارجلكم وارجلكم النصب والجر على الحالتين قلنا لا نزاع فيه
وانما النزاع في حمل كل واحد منهما على المعنيين كما هو مذهب الخصوم وانما لم يجز ما ذكرتم اذا لم يمنع
عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روي ان النبي عم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولا

المتواتر ثم

١٧٧

المس

الصحابة والسلف رضي الله عنهم اختلفوا في تاويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها
باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم قالوا المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للجنب ولم يجعل
المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا احداث قول ثالث مخالف لهما فكان خارجا عن
اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التاويلات **قوله** ولهذا اي ولامتناع الجمع
قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان ذكر في المبسوط ولو اوصى بثلثه لبني فلان ولفلان ذكور واناث فالثلث
للذكور من ولده دون الاناث في قول ابي حنيفة رحمه الله الآخر وفي قوله الاول وهو قولهما
اذا اختلط الذكور والاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء لهن بالاتفاق وان كان
له اولاد واولاد الابن فعند ابي حنيفة الوصية لبنيه لصلبه دون بني ابنه لان الاسم لاولاد
الصلب حقيقة ولبني الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة
وقولهما الكل سواء لا بعموم المجاز يتناولهم فيطلق اسم البنين في العرف على الفريقين وهو
نظير مذهبهما في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات ولو اوصى لولد فلان دخل فيه اولاد
لصلبه الذكور والاناث في حالتي الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس وان كان له ولد الصلب
واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه وكذا الخلاف في المسئلة الاولى لم يذكر في
الثانية فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الائمة في اصول الفقه حيث قال قال ابو حنيفة
فيمن اوصى لبني فلان ولاولاد فلان فلا حاجة الى الفرق وان كانت على الوفاق فالفرق بينهما ان
لفظ بني فلان قد استعمل في اولاد الصلب واولاد البنين استعمالا شائعا اما لفظ الولد
فلم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول فتعين ان ما ذكر الشيخ مذهب ابي حنيفة دون
مذهبهما **قوله** فان قيل الى آخره لما فرغ من تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها
شرع في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل والجواب عنها وهي عدة مسائل احدها
مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فدخلها حافيا او متنعلا او
راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز
وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا
لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهي حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط وذكر
في المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لم يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق
ديانة وقضاء والثانية قوله عبدي حر يوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلا او نهارا
حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز فان نوى بياض النهار
يصدق ديانة وقضاء وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يصدق ديانة لا قضاء لان اليوم متى
ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال وكان للبياض بمنزلة المجاز
فيكون خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة ويجوز الا

مع النهار

لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا اضع قدمي كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق ان
نوى حقيقة وضع القدم في القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده والثالثة مسئلة السرويين وطا برع
والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الملوكة والمستا
والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة ولغيره مجاز بدليل صحة النفي عن المالك وعدم صحة المالك
فيكون فيه جمع بينهما وعندنا يحنث اذا قال لا ادخل مسكن فلان فلذا الجواب وان كان بيت فلان
او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان نسبته فلان حقيقة موجودة في المسكن المستاجر والمستعار
بخلاف البيت والدار **قوله** مثاله وضع القدم مجاز عن الدخول اي اعلم ان ههنا ضمن لفظ
معنى العبارة فلذلك ذكر بصيغة عن وكلمة عن بمعنى في لان حروف الصلات تنوب بعضها
عن بعض يعني هذا المجاز في هذا المعنى وهو الدخول لانه موجبا اي المدخول موجب وضع القدمين
وهو سببه فاستعير الحكم وانما حملنا على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا
عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقييده
بالركوب والنعل والحفا فيحنث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او
حافيا كما في اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة او كافرة
او مؤمنة الا يرى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضي خان لانه
لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد **قوله** باطلاق المجاز وعمومه بمنزلة المترادف وانما
جمع الشيخ بينهما لان القاضي الامام ذكر لفظ الاطلاق فقال يحنث بمطلق الدخول الذي هو
مجازه وذكر غيره لفظ العموم فقال يحنث بعموم المجاز فجمع الشيخ بينهما والمطلق شابه العام من
حيث الشيوع حتى ظن انه عام **قوله** وكذلك اليوم في احد اقسامه اي لفظ اليوم يطلق على بياض النهار
بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند
الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر
فيحمل على الاغلب ولان الاشتراك يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم
يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاخلال
في الكلام بعدم افهام المراد ثم لا شك انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيترجح
احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره
بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان فيقال لبست هذا
الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وسكنت في دار واحد شهرا يحمل على بياض النهار لانه
صلح مقدارا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم
اذ لا يصح تقدير ~~له فكان الحمل عليه~~ تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا
للتناسب ثم قوله انت حر او عبدي حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امرأته طالق

هو الوقت
كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
شرح

وهو الزمان الذي يمتد
كالامر باليد والاختيار والركوب والمساكنة والمسافرة واللبس
محمد بن

يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير والطلاق لانه انتصب به اذ المعنى حررتك او طلقتك يوم
كذا وانها مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا لا طلاق المجاز كما
في المسئلة الاولى وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم
فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر
بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه
المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات
المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم
في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب
بمظروفه لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدومه
فكان اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا
اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والدليل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله
في شرح كتاب الطلاق ولو قال لامرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا
طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما
يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان وذكر في باب الخيار
منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك
اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض
النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر
اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية في فصل
اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت
ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل فعلى هذه
المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف
اليه فثبت ان المعتبر ما ذكرنا فان قيل قد ذكر الشيخ المصنف في شرح الجامع الصغير
في هذه المسئلة ان التزوج مما لا يمتد فحمل فيه على الوقت فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه
ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف
في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال
لان الكلام مما لا يمتد وهكذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير ايضا هذه المسئلة وكذا عامة
المشايخ اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف وذلك لا يرجح اعتبار
المضاف لم اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد وان يكون ذلك الفعل
مظروفا للمضاف فيصير ظرفا له بحالة اذ وقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت

ويكون المضاف

ورثة موافقة العامة واحترازا عن نسبتهم الى الخطأ وقلنا بعدم ما ظهر بحقيقة المعنى مؤكدا بما ذكرنا من
الدلائل والشواهد بعض علمائنا الماجد ولا نصار الى التقليد الصرف ثم نحمل ما نقل عن بعض المشايخ
على وجه صحيح وذلك لان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا بالحصاد كقوله
امرك بيدك يوم يركب فلان او يسافر فلان او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم ادخل
دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف او المضاف اليه وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه
غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان او يسافر
فلان فعند البعض يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضي حمل اليوم
في المسئلة الاولى على بياض النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها في الاولى ان
قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضي حمله في الاولى على
مطلق الوقت وفي الثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق
العبد ان سافر او ركب ليلا فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب
واعتبروا المضاف اليه نظرا الى حصول المقصود وتوهموا استقامة الجواب وبعضهم سلكوا
طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبار
فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا فنحو مسئلة
الامر باليد التي هي مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم
الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار التي هي مسئلة المبسوط فاما قوله يوم اكلم فلانا
فامراته طالق فان الكلام مما يمتد ومثل الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب
فهو نحو ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف
الذي هو غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع انه دليل عدم
امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب
الذي ذكرنا. واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا فنقول ان
المظروفية التي لزمت من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام ولهذا لا يوثر في اللفظ اصلا
ولو اعتبرت لا تكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي
التي اثرت في اللفظ ولو اعتبرت تكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ ترك ما
هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد جامع
هذه المتفرقات هذا ما تخيل من الوجه الصواب وهذه المسئلة زل فيها اقدام الفحول
ولعل النظر عندي ادق وما قاله اصوب واحق والله اعلم بالحقيقة والصواب قوله واما اضافة
الدار فانما يراد به اي المذكور او تقول دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادى
ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى

لا اضافة الملك فتسمية الدار للسكنى الى موضع السكنى وصار كأنه قيل لا ادخل موضع سكنى
فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والعارية والاجارة فيحنث في الدار المملوكة
بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان
كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى
الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او
عارية يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه
الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما ينسب
اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط
فقال اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة
لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى يحنث وان سكن دارا له قد باعها بعد يمينه لم يحنث
لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله واما مسئلة
السير الكبير اذا قال الكفار امنونا على ابنائنا ولهم ابناء وابناء ابناء فالامان على الفريقين
جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء
مجاز في ابناء الابناء فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة
بهذا اللفظ ولكنا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه
يقال حقنت دمه اي منعته ان يسفك وهو مبني على التوسع لان الاصل في الدماء ان تكون
محقونة لقوله عم الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يحل
القتال قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر
يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تع يا بني ادم
الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فتبقى مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به
لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر الى نفسه
بان اشار اليه ان تعال او ان كنت رجلا فتعال او ان كنت تريد القتال فتعال حتى تبصر ما افعل بك
فظنه الكافر امانا لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة والدليل عليه حديث عمر رضي الله
عنه ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئت قتلتك فاتاه
فهو آمن يعني اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع وما روي ان الهرمزان لما اوتي
به الى عمر قال له تكلم فقال اتكلم كلام حي ام كلام ميت فقال عمر كلام حي فقال كنا نحن وانتم في
الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكنا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا اعزكم
الله بالدين وبعث رسوله منكم لم نطعكم فقال عمر رضي الله عنه اتقول هذا وانت اسير
في ايدينا اقتلوه فقال افيما علمكم نبيكم ان تومنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال لم تمنعك قال

قلت لم يكلم كلام حميد الخايف على نفسه لا يكون محيا فقال عمر رضي الله عنه قد تكلم الهرمزان الامان
ولم افطن به فثبت ان حمل الامان على التوسع وهذا بخلاف الوصية لانها لا تستحق بالصورة من الشبهة
ولان اثبات المراحم في الوصية من الحقيقة والمجاز ادخال النقص في نصيب الابناء وليس
ذلك في الامان ولان طالب الامان بهذا اللفظ لاظهار الشفقة على ما يستحب البنوة ورحما
يكون ذلك اظهر منه في حق الابناء على ما قيل النافلة احب الى المرء من الولد فان قيل فهلا
اعتبرتم هذه الشبهة في اثبات الامان للاجداد والجدات في الاستيمان على الاباء والامهات
فانهم اذا قالوا آمنونا على آبائنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات بالاجماع ان لهم فيه صورة قلنا لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر
يكون بطريق التبعية لا محالة وبنو البنين بمنزلة التبعية لهم فاما الاجداد والجدات
فلا يكونون تبعا للاباء والامهات وهم الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك في اثبات
الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة في اصول الفقه والنيات للجد اصل الاب خلقة ولكنه تبع
له في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق
اسم الابن على ابن الابن وعليه اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان
استحقاق الميراث للجد وانما لنصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع
عند كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولم
يمنع كونه اصلا خلقة كان اولى لانا نقول اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة
منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع به معارض كما في جانب الابناء فان
ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض ولا كما في جانب الاباء فان جهة كون
الجد تبعا في الاسم ان كان يوجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة
مانع عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب الميراث
فمبني على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث
بعد الاب وذكر شمس الائمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للاباء
والامهات فانهم يختصون باسم لا ينالهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروعهم
ولهذا ولد العم مع انه يسمى ابا في قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل
واسحاق واسمعيل كان عما ليعقوب عم وكما لا يتناوله الخالة مع انها سميت اما في قوله تعالى
ورفع ابويه على العرش اي اباه وخالته وفي قول لهم ام الخالة ام حتى لم يدخل احد منهما بدخلان
في الامان للاباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع ولهم اجداد وجدات لا يدخلون
بخلاف بني الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا اتباعا لهم وانهم ينسبون اليهم باسم البنوة
ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم وهذا بيان لسان العرب فان كان

ابناء

هذا حاصل ما ذكر شمس الائمة في شرح
السير الكبير وثمرة هذا تظهر في مشكل فان قيل اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا على ما علم تبعا فليثبت
الامان هاهنا ايضا بشبهة الاسم تبعا وفيه حيث لا يلزم قلنا لو لم يحكم هناك بكتابته تبعا يلزم
ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما هاهنا
فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع
تبعا ولان الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما تثبت
له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك تثبت له صفة صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم
بقدر دليله والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب
هل يتناول الجد ظاهرا لثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم لا ان ثبت له الامان من جهة
الابن بطريق السراية والكتابة تثبت له من جهة الابن باعتبار حكمه لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن
من قبيل ما نحن فيه وهذا الاسم اي اسم الابناء يتناولهم يعني بني الابناء لكن بطل العمل به اي بذلك
التناول يعني استنع التناول لتقدم الحقيقة **قوله** فان قال هذه ثلاث مسائل اخر تورد نقضا
على الاصل المذكور ايضا وانما افردها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل
المتقدمة ثم من الناس من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدلوا بهاتين المسئلتين
المذكورتين اولا والى ذلك ذهب الامام شمس الائمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذكر وقال
صدر الاسلام انها اجل قدرا من ان تشتبه عليها هذا اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا ياكل
من هذه الحنطة فان اراد ان لا ياكلها حبا كما هي فيمينه على ما نوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها
لا يحنث بالاجماع اما عند ابي حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد نوى الحقيقة
فيصح نيته كما لو حلف لا ياكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وان كانت يمينه بغير نية
منصرفة الى الخبز وان نوى ان لا ياكل ما يتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه
نوى محتمل كلامه وان لم تكن له نية فعلى قوله يقع على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما
يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث باكل عين الحنطة اشار محمد في الايمان الى انه لا يحنث فانه
قال يمينه على ما يصنع منها ومنها اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث وذكر في الجامع الصغير
وقال ابو يوسف ومحمد يحنث ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الحنطة
عندهما وانما يرد السؤال على هذا الوجه لان اكل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجاز
فيحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الوجه هو الصحيح عند الشيخ وشمس الائمة والامام
الامام فخر الدين وعامة المشايخ وذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده ان الصحيح رواية
كتاب الايمان لان اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز وانهما لا يجتمعان في لفظ واحد
الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز والسويق لما قلنا فكذا اذا لم ينو وانصرفت يمينه

والحرية

وتصير بواسطة [illegible] تبعا [illegible] مكاتبا لا [illegible] شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك واما هاهنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا والاولى [illegible]

في المعنى لا تبقى الحقيقة مرادة وما ذكر في الجامع من قوله وان نقضها حنث اي اذا نوى العين وان
اكل من خبزها لحنث ايضا على قولهما اذا لم يكن له نية واما المسألة الثانية وهي ما اذا حلف لا
لا يشرب من الفرات فاليمين تقع على الكرع الذي هو حقيقته كلامه عند ابي حنيفة رحمه الله
وذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده
لانه نوى المجاز وفيه تخفيف من وجه كما ذكر القاضي الامام المعروف بخان وعندهما اذا اخذ
منه بيده او باناء فشرب يحنث ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قولهما والاصح انه يحنث
كيلا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز وقيل لا يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة
والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه . واما المسألة الثالثة فمسئلة النذر وهي
قوله لله علي ان اصوم رجبا وهذه المسألة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم
يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين ونوى
ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا
في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى
يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين
مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب
اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الحنث لا القضاء واختلاف احكامهما دليل على اختلاف ذاتيهما
ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا وللمين مجاز لتوقف
ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يخرج الجمع بينهما
الا من الاول بترجيح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في
الوجه الثاني ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العلمية في الحديث ان رجبا شهر عظيم الا ان الشيخ جعل
ههنا غير منصرف لان المراد منه في هذه اليمين من الرجب الذي تعقب اليمين لا رجب بهم فكان
معدولا عن الرجب المعرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما في سحر اذا اردت
سحر يوم بعينه على ما عرف وهو اختيار بعض المتأخرين وعند العامة هو مبني لتضمنه معنى الحرف قوله
اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا بالاطلاق المجاز وعمومه اذا كان اللفظ حقيقة مستعملة
ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما وستعرف السر فيه ثم اشار الى المجاز ههنا وجهان احدهما ان يجعل
اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال
ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود حنطة في ارض كذا اي اجود خبز ونقال فلان ياكل الحنطة
اي خبز الحنطة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة ممكن العمل
بها كما في وضع القدم نصا وكانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيحنث باكل الخبز ونحوه ولا يحنث
باكل العين والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما فيها لعموم

الاستعمال فيقال اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ويريدون ما فيها من الاجزاء اي طعامهم من اجزاء الحنطة
لا من اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل ما فيها يحنث باكل العين كما يحنث باكل الخبز لدخوله
تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسألة وضع القدم ولا يقال فعلى ما ذكرتم يلزم ان يحنث باكل
السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها لانا نقول السويق جنس اخر غير جنس الدقيق عندهما
ولهذا اجاز بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون اكلا من جنس ما كان موجودا في الحنطة
فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة وذكر الامام خواهرزاده ان على قولهما يحنث قوله والشرب من
الفرات بكلمة من يفيد المجاز ههنا قال بعض مشايخنا جعل قوله من الفرات مجاز الشرب من ماء
الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات فلا بد من ان يضمر فيه ماء الفرات ولكن هذا
ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر اخر ياخذ من الفرات لا يحنث ولو صار مجازا للشرب
من ماء الفرات ينبغي ان يحنث كما لو نص عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات بل الصحيح ان يجعل مجازا
لشرب ماء الفرات مجاورة لعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وانما
يراد به ما قلنا والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فيحنث بالكرع والاغتراف جميعا لعموم المجاز
لا باعتبار الحقيقة فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات صحت نيته عند البعض حتى لو شرب
من نهر ياخذ من الفرات يحنث لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء وعند
العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا بمقتضى الشرب والمقتضى لا عموم له
فلا تصح نية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله واما
مسئلة النذر فليس بجمع بين ليس بها ذكرا في تلك المسألة من ثبوت حكم النذر واليمين جمع بين الحقيقة
والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة وتكون دالة على
اليمين بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب
النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر
لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان
مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا
لان الشرع حرم ما رية والعسل على نفسه فسمى الله تعالى التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
حتى روي عن مقاتل ان رسول الله عم اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابو بكر وعمر وابن عباس
وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا
بصيغته نذرا لا غير ومثل هذا البيت من مشتري كشرا القريب يسمى اعتاقا في الشرع ويحمل ان
يكون اثبات الملك لانه لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عم
من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته

وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا فان قيل لو كان النذر يمينا
باعتبار موجبه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوتها الى النية كالعتق في شراء القريب واليه ذهب سفيان الثوري
حيث قال لو قال لله ان اصوم غدا ينوي ... فان افطر او كان الحالف امراة فحاضت كان عليها القضاء
والكفارة قلنا انما استعملت هذه الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة بها
فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية كرايتين والجواب الصحيح ان التحريم ثبت موجب النذر
ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور ثابت نواه او لم ينوه الا انه لا يكون يمينا تتوقف على القصد
فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا
نوى اليمين حينئذ يصير التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز
وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه
عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا
لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى خبرا عن فرعون آمنتم له وفي موضع آخر آمنتم به والآخر نذر
وهي قوله علي ان ... الا انه غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين
وذلك غير مستبعد فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم الجابا في نفسه وجواب القسم ايضا ان جاز
ذلك كما في قولك والله ان اكرمتني لاكرمنك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه اضاف الجاب
الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى
وذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه ان قيل صدوره من
الصيغة غير واجب فبالنذر يصير واجبا واليمين ايضا يصير واجبا لغيره بل يثبت الوجوب
لغيره كما ثبت لعينه وارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا
فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل هنا دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو
الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره
كالحالف ليصلين ظهر هذا اليوم يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات يجب عليه
القضاء والكفارة كذا هذا ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه في الكتاب ايجابا
لانا نقول انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بايجاب من الشرع فثبت الايجاب به اقتضاء
فسمي الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاه والاوجه ان يقال المراد من الوجوب المعنى اي تحريم
بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه ويؤيده ما ذكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمين فقد نوى ما
هو معنى النذر قوله وطريق الاستعارة كذا اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني والبيان
عبارة عن نوع من المجاز وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في
جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا

انه من جنس الاسد فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده
في الذكر وانما سمي هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة في اللغة
لان المتكلم متى ادعى المشبه كونه داخلا في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف
من جانب المشبه به في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير
مع الثوب المستعار في معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا فتش ما لك الآخر
ليس كذلك فالشجاع حال كونه دعوى فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسي اسم الاسد اكتساء الهيكل
المخصوص اياه نظرا الى الدعوى وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة
عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه منها على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه وايضا ليس كل
مجاز من باب البديع وكل استعارة فهي من البديع فلا يكون كل مجاز استعارة وايضا فالعارية ان يعطي
المعير للمستعير ما عنده فاذا قلت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية للرجل فقد حصل للمستعير
ما كان حاصلا للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة
ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف لكانهم ارادوا بهذه التسمية
ايماء الى ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازي لعلاقة بينهما استعارة الثوب عن صاحبه
لابد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا والمستعار له وهو الشجاع والمستعير
وهو المتكلم والمستعار وهو اللفظ والاستعارة وهي التلفظ وما تقع به الاستعارة وهو الاتصال
بين المحلين كما لابد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك والمستعار له وهو الشخص الذي
يريد لبس الثوب والمستعير وهو الذي يلتمس الثوب والمستعار وهو الثوب والاستعارة وهي الالتماس
وما تقع به الاستعارة وهي الصداقة بين الشخصين واذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل
الحقيقة والمجاز تعلق خاص تحرز بذلك باعتبار على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق
في نفس الامر وكان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان
ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين
نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها فان العرب
لما رأت بعض الاشياء تتصل بالنداوة استعارت البل بمعنى الوصل وعكسه كقولك ... عن
شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول سمى الخمر اثما لكونها سببا له واطلاق اسم الكل
على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اي اناملهم وعكسه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
اي ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا
به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قيل كل صامت ناطق اي اثر الحدوث
فيه يدل على محدثه فكانه ينطق وعكسه كقولك ... قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون
النساء ولو باتت باطهار اراد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال

واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلاً واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة للاسد واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر فيا ليتنا نحيي جميعاً وليتنا اذا نحن متنا ضمنا كفنان ويا ليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان اي قبل يوم القيامة وعكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق علي غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لا انصف الناس على سبيل التعديل والتسوية ومنه قول الشاعر اذا مت كان الناس صنفان شامت وآخر مثن بالذي كنت افعل واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقا ولعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عم وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا واسأل القرية اذ الكفرت في داود الكل امرئ تحسبين امرءاً ونار توقد بالليل نارا وسمي هذا مجازا بالنقصان وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفوني اي انا ابن رجل جلا اي وضح امره وتسمية الشيء باسم ما له تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عم لا يفضض الله فاك اي اسنانك وعكسه كقوله وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون اي في الجنة لانها محل نزول الرحمة واطلاق اسم آلة الشيء عليه كقوله حكاية عن ابراهيم واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آلته واطلاق اسم الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية ومنه قول الشاعر يأكلن كل ليلة اكافا اي ثمن اكاف واطلاق اسم النكرة في موضع الاثبات للعموم قال الله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع امرءا وما اختاره اي اترك كل امرئ واختياره واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كما نقل عن ائمة التفسير واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها من المبتدي سيئة وسمي جزاؤه سيئة ومنه قاتله الله ما احسن ما قال يريدون الدعاء له وان كان في صيغة الدعاء عليه والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ في نوعيه وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقين لا ثالث لهما اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض **قوله** كل موجود من الصور اي من المحسوسات التي تجري في اسمائها المجاز ولفظ شمس الائمة فان كل موجود مصور يكون له صورة ومعنى ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي كنا في طين وردغة بسبب المطر الذي وصلنا اليكم وقال الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر

١٨٦

بارض قوم ونبت الكلأ رعيناه وان كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم لاتصال بينهما اي بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم لكل ما علاك فاطلاقه على السحاب قيل لسقف البيت سماء وقال عم فليمدد بسبب الى السماء والمطر نزل من السحاب وهو مسمى عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو سماء اتصالا فسمي المطر باسمه وهو السماء وسمي بـ الغائط اي سمي الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط لمجاورته اي لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة في العادة لانه يكون في المطمئن من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد لاتصال بينهما اي العصير الذي يصير خمرا وبين العنب لان العنب مركب منه موما نقل من كل شيء ونعمة تركته فلان مثاقيل اي يأكلون الثقل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب **قوله** فكذا في الاسباب الشرعية والعلل والاحكام اي في المشروعات جمع هذا من الطرفين بين الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري وهو معنى قوله فصار الاتصال في السبب نظير الصورة فيما يحس لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جارية للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا ليس بين معنى العتق ومعنى الطلاق زوال ملك المتعة ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد لفظ الحوالة للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على تقاضي الدين ويقال له احل رب المال عليهم اي وكله بقبض الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم **قوله** ولا خلاف بين الفقهاء رد لقول من زعم ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ انشاءات في الشرع وانها افعال جارحة اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا لا يتصور ان يكون فعله فعلا آخر لا يكون كذلك فلذلك افعال هذه الجارحة وانما تدخل الاستعارة والمجاز الالفاظ

التي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها وهذا لعامة تجري الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية
لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت المجاز في كلامهم وتخرب بذلك طريقة يكون
اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جاهليهم او من غيرهم كصاحب الشرع مع وضع طريق التعليل
كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق وعرفهم انها انشاآت وافعال والمجاز يجري في الاخبار
قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام ومنه الالفاظ وان جعلت
انشاآت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جارية في الكلام اذا وجد طريقها
كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شرع كلام اخر هو انشاء لفعل
اخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ان الاتصال
بين اللفظين اي بين مدلوليهما من قبل حكم الشرع وانه ليس بحكم يختص باللغة اي طريق الاستعارة
او الاستعارة على تاويل المجاز وذلك ثابت اي القرب والاتصال ثبت ويتحقق بين كل موجودين
اي بين موجودين من حيث وجدا فان كان وجودهما حسا تحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوجود
الحسي وان كان وجودهما شرعا تحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود والمشروعات توجد شرعا
وهي في نفسها بمعانيها مستقلة باسبابها نحو الملك فانه مشروع قايم بمعناه وهو كونه مطلقا وحاجزا
وله سبب يتعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة كما في المحسوسات فصحت
به اي بذلك الاتصال الاستعارة وحاصله ان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق
في المحسوس والمشروع جميعا صورة ومعنى فيجوز به الاستعارة في الكل لما مر ان جواز الاستعارة
متوقف على معرفة الطريق وتحققه على التوقيف والمشروع قايم بمعناه الذي شرع له
وسببه الذي يتعلق كالنكاح يتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذي هو سببه وبمعناه الذي شرع
لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات **قوله** ولان حكم الشرع
متعلق باللفظ بيانه ان تعلق حكم الشرع بما جعل سببا له على نوعين تعلق يدرك بالعقل ويجب
به انه كان ثابتا قبل الشرع وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل
بالنكاح واشباه ذلك ولهذا لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل الملل وتعلق لا
يدرك بالعقل بان لم يكن ثابتا قبل الشرع ولا دال عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف و
الخمر ولهذا ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما تجري بين الشيئين اذا تعقل
بينهما اتصال وتعلق لانه لا يعقل بينهما كانت جارية في القسم الاول لا في القسم الثاني واذا كان
كذلك كانت هذه استعارة في اللفظ اللغوي في التحقيق لان الشرع لم يغيرها عن موضوعها
بل قررها على ما كان فيصح كما في سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه فان قيل الآية
اذا تاملت في اسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب باعتبار اصل اللغة فيما
يكون هو معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع مشروع لايجاب الملك

١٨٤

وهو نوع له ايضا في اللغة وقوله متعلقا حال عن المنقول معنى وهو الحكيم اذ هو مضاف الى الفاعل
فيستعمل … بان يخبر والتمست خبرا ان ربما شاكل بحق الهبة بدل على الملك لغة والاجارة تدل
على ملك المنفعة لغة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها **قوله** وهذا لما قام الدليل على ما ذكرنا
شرع في بيان كونه … الجمهور … وهذا اي استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية
في ما … اصحابنا وكذا الشافعي نحو استعارة لفظ التحرير للطلاق وكل هو مذهبنا وعلى العكس
على مذهبه وكذا لم يمتنع احد من السلف عن استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية نشأة لاجل
في هذا الفصل بين الجمهور **قوله** مجازا استعارة الترادف على وجه التاكيد وانما اكد لان في
الخلاف لانه … ينفي … بعض اصحابنا ان النكاح في حق النبي عم بمنزلة التسري
في حق الامة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة وفي حال الاحرام وان يزيد على التسع لا
يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال
الشيخ نكاحه عم بلفظ الهبة ينعقد نكاحا لا هبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك
لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل واذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك
على القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عم ان تتزوج بزوج اخر قبل تسليم النفس
ولا ان يرجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان نكاحه عم وان كان معقودا بلفظ الهبة وجب
القسم حتى كان يقول اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يريد زيادة محبته
عم لبعض نسائه وقد كانت الموهوبات اربعا ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة
ام المساكين الانصارية وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف وكذا الطلاق
كان مشروعا في حقه عم حيث طلق حفصة وسودة ثم راجعهما وكذا العدة كانت واجبة في
طلاقه حتى لم يكن لمطلقته الخروج عن المنزل ما دامت في العدة وهذه الاحكام كلها تنافي
التسري فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما هو قول الجمهور واوضح قول الشافعي فثبت اي
لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عم ثبت في حق الامة
لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ورجوع الكلام فان معنى الخصوصية
هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان عم افصح
الناس **قوله** غير ان الشافعي استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا اصل لا خلاف فيه يعني
ان الشافعي وافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعارة
الفاظ التمليك للنكاح وابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لما نذكره …
فقد جرى في الالفاظ الشرعية اما بيان المسألة فنقول النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك …
ينعقد عندنا ولا ينعقد بلفظ الاجارة والاباحة والاحلال واختلف ايضا في انعقاده بلفظ البيع
… فقيل لا ينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة منصوصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل

مشايخنا في انعقاده بلفظ … الاجارة والقرض والسلم … انه لا ينعقد بها واختلفوا …

وجه والبيع ليس في معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح لان في الطريقة الحاجية وانما ينعقد بلفظ
الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك
وقبل الزوج منها النكاح حتى لو طلبت منها التمكين من الوطي فقالت وهبت لا يكون نكاحا كذا
في المطلع واليه اشير في فتاوي القاضي الامام فخر الدين قاضيخان بقوله نقلا عن بعض الفتاوى
انه يشترط النية في الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا
لما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية وعند
الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ او غيره في الاصح وفي قول لا ينعقد
بغير العربي فان لم يحسن العاقد العربية يتوكل من يحسنها وفي قول ان كان يحسن العربية
لا ينعقد والا ينعقد والمعنى فيه ان النكاح شرع لمقاصد جمة لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين
والدنيا من حرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحصين الزوجين
صفة الاحصان وغيرها وانما ثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة
شرعا بعقد النكاح لا مقصودا في الباب وشرع بلفظ ينبئ عن هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج
فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذا
لفظ التزويج ينبئ عن هذه المقاصد لانه ينبئ لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه
الاتحاد منهما كزوجي الخف ومصراعي الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك وهذا
لا يثبت بها ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لا تنبئ عن هذه المقاصد
فلا يجوز الاستعارة عنه اعني عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح والتزويج الى هذه الالفاظ لقصورها
عن اللفظ الموضوع له في هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الاستعارة بلفظ
الاجارة الموضوع والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة وبلفظ
الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع لانه ليس في النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز
الاستعارة الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز بالفاظ التمليك كان اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان ينعقد بلفظ الهبة مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للغات في حقه كما قال تع
خالصة لك وهذا معنى قول اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه
شرع بلفظ خاص اي بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره وذكر في بعض مصنفات
الشيخ وهو معنى قول الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ
اخر مقامه كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز
اقامة لفظ اخر مقامه كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء
وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال لا يجب القضاء
به وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما تحصل بواسطة

وله حكم خاص صح

الرفع والبينة وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام
لفظ وضع للاثبات بلا واسطة وكذا هذين اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة
وغيرها انما تثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد بلا
واسطة فهذا معنى قوله ان لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره فلا يجوز ان
يكون بمعناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى في قوله
تع في موضع اثبات الوحدانية لذاته لفظ الشهادة قال تع شهد الله انه لا اله الا هو واليمين
موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تع عن الهتك فلا يجوز اقامة اليمين مقامها لقصور
لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه لان لفظ الشهادة انشاء
وذلك اخبار وكان قاصرا عن الانشاء فلا يقوم مقامه قوله وكذلك عقد المفاوضة اي وكما انهما
شركة المفاوضة فانها لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم وانما قيد به لان عند ... المفاوضة ليست
بمشروعة اصلا حتى قال ان كان في الدنيا عقد فاسد فهو المفاوضة وربما قال انه نوع من القمار كذلك
حكي عن الكرخي يعني حكي هذا المذهب عن ابي الحسن الكرخي لان غيره اي غير لفظ المفاوضة من
الالفاظ التي تؤدي معنى الشركة لا تؤدي معناه اي معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة
وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ اما من التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض
التصرف الى صاحبه في جميع مال التجارة او من قولهم الناس فوضى في هذا الامر اي سواء لا تباين بينهم
وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة في المال والربح والالفاظ التي تستعمل في الشركة وينبئ
بعضها عن البعض لا تؤدي هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة وفي المبسوط وروى
الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة حتى انهما
لو لم يذكرا لفظ المفاوضة كان عنانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما قال وتاويل
هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق منهما الرضا بحكم المفاوضة قبل
علمهما به ويجعل تصريحهما بالمفاوضة قائمة مقام ذلك كله فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة
قوله صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ
ولهذا لم يجوز اي ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن افادة معنى اللفظ الاخر لا يجوز ان يقوم مقامه
لم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الاحاديث بالمعنى لان النبي عم كان افصح العرب والعجم
وكان مختصا بجوامع الكلم فلا يؤدي لفظ اخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه ولكن
هذا القول عندنا ماخوذ عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وما لبعض اصحابنا كل ما اوجب
العلم من الفاظ الحديث فالمعول فيه على المعنى لا مراعاة اللفظ فيه واما الذي يجب العمل به منها
ففيه لا يجوز الاخلال باللفظ كقوله عم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله عم خمس يقتلن في الحل
والحرم وما اشبه ذلك والاصح هو الجواز بكل حال واما علماؤنا فاحتجوا بقوله عم نضر الله امرأ سمع

وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك اي احللناها لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرا من النساء المؤمنات اذا اتفق ذلك ومن جاز نكاح التزوج وهو قدوة الامة جاز للامة الا حيث ثبتت الخصوصية وقوله خالصة مصدر مؤكد كوعد الله وكتاب الله اي خلص لك احلال ما احللنا لك خلوصا والفاعل والفاعل في المصادر غير عزيز كالخارج والعافية والكاذبة او حال من الكاف او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اي هبة خالصة لك بعير بدل كان لهم محضوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل يجب المهر عليهم والدليل على ما ذكرنا صدر الاية وسياقها فان المذكور اول الاية احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وفي سياقها قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة بغير عوض ومهر ولان الخصوصية لابانة الشرف ولا يتبين ذلك في التخصيص باللفظ اذ ليس في اطلاق العبارة بلفظ دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ واما مناظرة المسلمين على رضي الله عنه فانه روي ان رجلا وهب ابنته لعبد الله بن الحسن فاجاز على ذلك ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثلها في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ في الكتاب بقوله والجواب اي عما قال الشافعي انه لا يجوز اقامة الفاظ التمليك مقام لفظي النكاح والتزويج لانعدام المجوز انه ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك وضع اي كل واحد منها لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة اي موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت به تبعا له فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء في قولهم اذا سقط السماء بارض قوم اي الكلاء بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلاء وكما استعار لفظ المسبب للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك موجب الجماع واذا كان كذلك اي واذا كان الشان ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي المحسوس فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اي لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين المراد بالسببين الفاظ التمليك والفاظ النكاح وبالحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالاتصال بين السببين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان تقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قال شمس الائمة ولا حاجة الى النية بعني في انعقاد النكاح بالفاظ التمليك لان المحل الذي اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح لتنبؤه عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ

[illegible]

العتق لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة فان قيل ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون الاخر والفاظ التمليك لم تعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الاخر فالتجوز اثباته بها قلنا ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطء وهو لا يختلف في النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير هما حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح يثبت مقصودا به وفي ملك اليمين يثبت تبعا له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله والجواب عما قال اي عما قال الشافعي ان النكاح عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج مرانا لا نسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد ملك المتعة وما وراءه من فروع النكاح وثمراته لا من الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانه ربما يحصل وربما لا يحصل وقد يحصل بعضها دون البعض فلا يصلح ان يكون هي المقصود الاصلي فيه وان يكون النكاح مثبتا لها اذ لا بد للامر الاصلي ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل مبنيا على حكم الملك للرجل على المراة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام على المراة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه ولو كان ما ذكر الشافعي من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك المصالح مشتركة بينهما وكذا هو معلوم ايضا بالاشتهار وبسنة من الحمو نطقا فكان جعله اصلا في النكاح اولى واذا كان كذلك اي واذا كان الحكم الاصلي في النكاح ما ذكرنا وهو الملك قلنا الى اخره والقريب بل مرادف وضعا ولغة ترادف او وضعا اي في اصل الوضع ولغة اي في استعمال اهل اللغة قوله وانما صلح الايجاب جواب سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلي فيه اثبات الملك ينبغي ان لا ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه لعل الاولى استعمال الفاظ التمليك فيه اولى من استعمال لفظي النكاح والتزويج فقال انما صلح الايجاب اي اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم في اثبات هذا الملك بهما والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع وبيانه ان الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسماع من غير ان يعقل معناها الا ترى ان الاعلام تدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان المتصير يسمى طويلا والاسود يتيم كافورا ويدل على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان النصوص توجب الاحكام بعينها.

سواء عقل معناها او لم يعقل وكما ان هناك اذا احتيج الى القياس يعتبر المعاني فكذلك ههنا اذا احتيج الى
الاستعارة يعتبر المعاني لتصحيح استعارة هذا اللفظ لمعنى آخر فلما كانت الملك الذي هو المقصود
في الباب بهما اي بلفظي النكاح والتزويج وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق
على الملك صحت التعدية به اي صحت تعدية ثبوت الملك وكان البناء زائدا او صحت تعدية
ثبوت الملك به اي بكون الملك ثابتا بها اذ البناء للسببية الى ما هو صريح في التمليك من الالفاظ
المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة والاعارة والاحلال واخواتها فان الاجارة والاعارة
تمليك ملك المنفعة بعوض وبغير عوض وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال والاقراض
بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف في موضعه مع ان الاقراض في محل المتعة لا يصح لان محلها الادمي
والاستقراض في الحيوان لا يجوز واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المنفعة اصلا وكذا الاباحة
والتمتع فان من احل لغيره طعاما او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على
ملك المبيح فكذا اذا استعملت في النكاح لا تثبت بها الملك وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه
اصلا بل موجبه الخلافة مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا
فان قيل الهبة ايضا لا يوجب الملك ما لم ينضم اليها القبض قلنا الهبة لا توجب اضافة الملك
ولكن لضعف في السبب لتعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ويعدم ذلك الضعف
اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة
فلهذا كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المهر في النكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا
لو ماتت عقيب العقد تقرر البدل فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب
الملك بنفسه كذا في المبسوط وقال القاضي الامام ان تراخي الملك عن الهبة ليس من موجب الهبة
فان القبض لو سبق على الهبة ملكها بنفسها ولكن نفيا عن المتبرع عهدة ما لم يتبرع به واذا كان كذلك
صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا ليتاخر الملك نفيا للعهدة عنها على ان النكاح
شرطا ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله فان قيل ولما صحت هذا السؤال يرد على قوله
فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين وتوجيهه ان يقال لما صحت استعارة
البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان يصح استعارة النكاح للبيع والهبة
ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين ليقوم بهما والمتصل بالشيء
بغيره لا بد ان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى
طرفين ثبت من الجانبين وقد وافقتمونا على فساد هذه الاستعارة فيدل على فساد الاولى فاجاب
وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال من
الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول
بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة شرع

ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه
كبيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض وهذا النوع من الاتصال
يوجب ان يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين لعدم استغناء كل
واحد منهما عن صاحبه قوله وبهذا قلنا اي ولاجل جواز الاستعارة من الجانبين قلنا فيمن
قال الى آخره والمسألة على اربعة اوجه احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا
فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان
لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل بتعيين هذا
النصف كما في فصل الشراء وكما في العبد المعين وجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله
بصفة الاجتماع يكون بما يختص به الا ترى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعبدي حر انه
يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان والا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم
وقد علم انه قد ملكها وزيادة متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة
العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد وههنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة
ايضا وكان ابو بكر الاسكاف اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسألة دعى بحمال كان على باب مسجده
فقال يا فلان هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه لم يرد ان ملك
من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرفنا ان المراد بمثل هذا الملك المجتمع دون المتفرق والثاني
الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم
اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع
في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتريا له بعد الزوال
فيتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته
طالق فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف فقد اجتمع الكل في
عقد فيوجب الحنث الا ان يعني ان يشتري عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء
لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه
والمسألة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول والفرق ان الاجتماع
صفة مرغوبة يعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف
لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين لان الانسان في العادة انما
يستغني من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق
في غير المعين ولا يستحسن ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا
وذلك لان مراد الانسان في غير المعين يصدق بنفي الغنى عن نفسه ولا يحصل له الغنى اذا كان
ملكه متفرقا وفي المعين يصدق بنفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على الشيوع اليه ثابتا

وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع المصنف وشمس الائمة والمراد من قوله عتق النصف في
نصف الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا وان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه ثم
قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ فان كان في يده حين اشتراه عتق
اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشرا فيصير متملكا بنفس الشرا فيعتق لوجود الشرط
كذا في المبسوط قال العبد المولف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة
فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف
في تجزي الاعتاق **قوله** وان قال عنيت بالملك الشرا اي هذا هو التقريب يعني ان عني بالملك الشرا حتى
لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضا لانه استعار الحكم وهو الملك للسبب
اي لعلته مجوزا وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا والسبب لفظ عام مطلق على العلة
وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة وان نوى بالشرا
الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار السبب اي
العلة للحكم مجوزا ولا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم
صحة الاستعارة ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله ولا يدين في القضا انه اذا استفتى المفتي يجيبه
على وفق ما نوى وذلك الذي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف
هذا نظيره ما لو استفتى رجل عن نفسه ان لفلان علي الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه
يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يثبت منه على الايفاء كذا في بعض شروح
الجامع والثاني وهو الاتصال الذي يكون الافتقار من احد الجانبين دون الاخر كاتصال الفرع
بالحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال
البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضا في العلة
اكثر منه في غيرها فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته
بحال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه وان العلة التي تخللت بينه وبين الحكم
والمراد ههنا افتقار اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة هي زوال الملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيفت
الى السبب وهو انت حر وان لم يضف الحكم وهو زوال الملك المتعة اليه فلذلك قرع بقوله ليس
بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة
المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة
من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط في صحة
الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح
ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب يفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح
ذكر السبب وارادته هو من لوازمه تقديرا وهو المسبب فاما السبب فمستغن في ذاته عن

وفيه مشترك في ذكر الملزوم وارادة اللازم الخاص هو في المجاز كما في الشابع لا نفهم الملازمة اللازم الخاص فقيد ذلك الملزوم اللازم

المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية
كان شرا الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جايز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان
لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب لازما له لعدم افتقاره
اليه فلا يصلح للاستعارة اذ هي ذكر الملزوم وارادة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة المسبب للسبب
الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له ايضا كقوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم
امطرت السما نباتا اي ماء سمي باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به وكقول الراجز
اقبل في المستن من ربابه اسنمة الابال في سحابه سمي الماء باسم مسببه وهو اسنمة الابال لان الاسنمة
لا ترتفع الا بالنبات ولا توجد النبات الا بالماء لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صار في
معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب
لما لم يحصل الا به والسبب مطلوب صار كان السبب موضوع له ومفتقرا اليه نظرا الى الغرض
كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب
متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدون مايه وكذلك السما
وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر يتعلق به من حيث الغرض والحكمة فيصلح
للاستعارة من الجانبين واما ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان
بالاصل عدما في حق الاصل بلا اصح استعارته له **قوله** ان يستعار الاصل للفرع والسبب
للحكم فيقال قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفايدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل
العلة ومن الفرع المعلول فقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب يتناول غير المشروعات
والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات وتوضيحه ما ذكر شمس الائمة لا يصح
استعارة الحكم للسبب كما لا يصح استعارة الفرع للاصل **قوله** وهذا كالجملة الناقصة
اي الاتصال من السبب والمسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة
بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله
وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا تفيد شيا لكنها بواسطة واو
العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكها في الخبر وتصير الثانية مفتقرة
مثل الاولى فيقع الطلاق عليها ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها
الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى في حكم العدم لكمالها في نفسها والدليل على التوقف في حق
الثانية وقوع الطلقات الثلث في قوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف
في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها بنت بوقوعها قبل التكلم بالجملة الثانية وهو

لا الى غيره فيلغو ما بعدها ونظيره ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى
بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار
اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلي صلاة مظنونة مع انها غير
مضمونة على الامام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الامام عارض ظن تخصه فلا يظهر في حق المقتدي
فكون صلاته مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وعلى هذا الاصل اي على ان
استعارة السبب للمسبب جائز قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان تستعار للطلاق بان قال لامرأته
حررتك او اعتقتك وانت حرة ناويا للطلاق وقع الطلاق لما ذكرنا في الكتاب وانما يحتاج الى النية
لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل الحقيقة الوصف بالحرية فتحتاج الى النية
ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافتها
الى الحرة لا يدل الا على النكاح فان الاب اذا قال لآخر بعت ابنتي منك او وهبتها لك لا يمكن العمل
بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمها فتعينت جهة الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى النية
قوله وقال الشافعي لا يجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق وعندنا وقال الشافعي يجوز والخلاف
في الصريح والكناية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى الحرية
لا تعتق عندنا خلافا له قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارات كالشجاع يسمى
والبليد يسمى حمارا وقد ثبت التشاكل بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان
الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق
موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد
منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبني على السراية فانه لو طلق نصفها يسري الى الكل وكذا لو اعتق
نصفه يسري الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق
بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه
وقلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم
الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون
سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب
بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لا اتصال بينهما من حيث السببية
فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت
الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقني ناويا للعتق قوله من الوجه الذي قلنا اي ذكرنا في جانب
الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم هي من قبيل الاختصاص الذي يتقوم
به الموجود اي من قبيل المعاني المختصة التي قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لا يبقى الموجود على
حقيقته ولا يريد به المعنى الداخل في الماهية وانما يريد بها معنى هو مختص به ملازم له واشهر مثل الشجاعة للاسد

والبلادة للحمار فان قوامهما بها يعني لا يتصور وجودهما بدونهما فاما بكل معنى فلا اي فاما الاستعارة
بكل معنى فلا تجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والحمار للانسان باعتبار
الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوه به عاقل ولان الاستعارة ماخوذة من العرب وانهم
استعاروا المعنى المخصوص المشهور ومنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها
لا تصح بكل معنى الا ترى ان البخر والحمى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين
لا يجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم وهذا الطريق اي الاستعارة بكل وصف مشهورا كان
او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وغير
المؤثر والوصف المخيل والوصف المتعدي وغير المتعدي وجوز التعليل بقياس الشبه وهو باطل
اي التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله
فاعتبروا فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولعاش كل من له
ادنى تمييز اي وصف شاء وبطلانه لا يخفى على ذي لب وذلك ابطال الامتحان اي الاستعارة بكل
وصف ابطال الامتحان لان المجاز طريق وضع ليزداد الكلام حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكي
من الغبي بابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرائب التشبيهات فلو جازت الاستعارة
بكل وصف لزال حسن الكلام وذهب طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه
واستوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رائحة منها وغفل عن لطائفها
وهو خلاف المعقول والاجماع قوله ولا مناسبة بينهما اي بين الطلاق والعتاق من هذا الوجه الذي
الذي هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة في المعنى الخاص المشهور الذي وضع كل واحد منهما له لان
معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا والمراد بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله اما لغة
فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق
البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله ومنه اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه وترك
بل [illegible] المحل والاحلال واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا سلب المالكية فانها
ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للتملك ذاتا والتصرفات ولو
ثبت [illegible] كان العقر لها لا للزوج ولكنها صارت محبوسة عند الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل
لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من آخر فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد
الذي اثبته النكاح عنها وهذا القدر هو الذي احتمله المحل لا غير وما روي انه عليه السلام قال النكاح رق
محمول على ضرب ملك يثبت بالنكاح بطريق الثمرة فيما ذكرنا لا الرق حقيقة واما الاعتاق فاثبات
القوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوي حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير للجوارح منها
مثل الصقر والبازي لزيادة قوة وعلته فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت
وهذا شائع في الشعر الفصيح اي منتشر مشهور في كلام العرب واما شرعا فلان الرق الذي هو حكم الموت

ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط الى معدوم في حق المرقوق بالنسبة الى ما يرجع
له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس من ازالة الملك
المتعلقة بالقوة الثابتة عملها ومن اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس من احياء الميت
ومن الطلاق الحي مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج النمرود اللعين بقوله انا احيي وأميت في محاجة ابراهيم حين
جعل رفع القتل عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقي واذا امتنع ذلك امتنعت الاستعارة لانتفاء الاتصال
بالكلية فان قيل لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالقطع
فان المالكية انما تثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا في الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالقيد
فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لا تتعلق بالشروط
بل الاعتاق اثبات القوة للرقيق بسلب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا ولذا ثبت العتق ابتداء ولهذا صار
الى المعتق بالولاء لانه احياء معنى وتوقف علم المالكية والولاية كونه آدميا غير مسلم بل العلة كونه حرا وقد زال الحرية
بالكلية بحلول الرق فيها فالاعتاق اثبات لها احياء بعد موت واما قولكم انه يصح تعليقه بالشرط فلا نسلم ان الاثبات لا يتعلق
الاثبات الذي هو معنى التمليك بالشرط واما الاثبات الذي ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى
الله مريضي فعلي كذا فان قيل ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها
بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة لان الاعتاق عنده ازالة الملك على ما عرف في مسألة تجزي الاعتاق
قلنا ان الاعتاق وان كان اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق معنى فيجوز استعارة الطلاق له قلنا
الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا
اما الطلاق فاسقاط محض فلا تثبت المشابهة بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة قوله
فما هذا الا كمن استعار الحمار للذكي والاسد للجبان يحتمل وجهين احدهما ان استعارة الحمار للبليد
والاسد للشجاع لما بينهما من الجامع في البلادة والشجاعة واستعارة الحمار للذكي الذي هو ضد البليد
والاسد للجبان الذي هو ضد الشجاع يكون استعارة قبيحة لا مناسبة فيه اصلا وهو من قبيل المعقول
وخلاف الموضوع والثاني ان للحمار نوع ذكاء وذلك انه اذا مشى في طريق او اعتلف شعيرا في مكان
ذكر الطريق والموضع بعد سنين حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرجه الى الطريق ولو اختفى
في المكان وقد علف حمار شعيرا في ذلك الموضع ثم نسي ذلك الموضع بعده جاء الحمار الى ذلك الموضع
اذا ارخى رسنه وللجبان نوع شجاعة وهو انه وان كان لا يقدم على القتال ولكنه اذا اقبل على القتال
عند الاضطرار ربما لم يرد قتاله شديد الايقاع لعدم مثله فاستعارة الحمار والاسد للذكي والجبان
باعتبار هذين المعنيين قبيحة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق
بالمعاني التي ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ما عندنا
ان العتق في مسألة العتاق تشاكل المعاني من الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر ونحن من
المعاني من الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتمليك لا

الملك كله لا احدهما على الآخر بخلاف التمليك فان المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره الا
انا جوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سببا حتى كان حكم النكاح وقوع ملك على
المرأة ثابت فعل التمتع وان افترقت المعاني من طريق تشاكل المعاني ولم نجوزه في باب العتاق
لانعدام السببية وانها الى المعاني فاذ صبنا اليه احترازا دون ذلك اظهر واوضح قوله فان قيل هذا
السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان استعارة السبب
للمسبب تجوز ومن كان ملك الرقبة سبب ملك المتعة فهو سبب لملك المتعة والاصح عندكم
استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعت عبدي شهرا بدرهم او بعتك نفسي شهرا للاجارة لا يصح فلم
لا يصح استعارة البيع للنكاح اضافة الى الشيخ ما ذكره هذا السائل لا نقول لانا لم نعدم
الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ
في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال وذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ
البيع انما يتصور في الحر اذا قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعني اذا اضاف البيع الى
نفسه دون منافعه وبين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما في صحيح
الاجارة واجاب بعض عن هذه الصورة فقال لا ينعقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة
لا لخلل في الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع الانعقاد وبيانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى
المنفعة او الى العين فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا
العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شيئا في دار في
يدي رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما
وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة ولو آجره من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم
يجز في قول محمد ولو آجره من غيره جاز ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يجز بيع السكنى
وذكر في التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب الا
لخلل في الاستعارة وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة اولا فان لم يذكر بان قال بعت
منك عبدي بعشرة فلا شبهة في انه ينعقد بيعا لاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة
وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة وان ذكر المدة بان قال
بعت منك عبدي شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا بين جنس العمل مع
ذلك اذ لو قال بعت منك عبدي شهرا للعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف
وان جاز في تعارف اهل اللسان ببلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كما في الاقالة
ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر وينعقد بيعا صحيحا
لامكان العمل بالحقيقة بصرف المدة الى تاجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون
لتاجيل الثمن كما في قوله بعتك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يحتمل التوقيت ويجوز ان ينعقد بيعا

بيعا لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز في البيع لان الشيء لا يسع حقيقة ثبت
الملك عند القبض فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله لان المنفعة لا تصلح
محلا للاضافة اي لاضافة العقد اليها لان ذلك اي المذكور وهو المنفعة معدومة ليس في مقدور البشر
اي ليس في قدرته ايجادها او لبقيت يوما اخاما فيها هو مقدور البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة بان
قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك ما يستعار لها اي للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها الحرير
في الاصل اي في حقيقة الاجارة فكذلك ما يستعار لها اي لكل اصل المستعار في احتياج المحل لقيام العين
فيه مقام المنفعة ليصح الاستعارة كما في الحر صار هذا اي عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع
المستعار للنكاح في غير محله اي محل النكاح وهو الحر من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة النكاح لم
تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا وهو البيع فكذا المنافع لما لم تصلح لاضافة الاجارة اليها لم تصلح
لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا ان الفساد
لعدم المحلية لا لفساد الانعقاد قوله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم الى آخره اعلم انه لا خلاف
ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل بها ولهذا يحتاج المجاز
الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاصل فيما
فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان
المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل
في كذا وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم
يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان يتعذر حكم
بعارض فيصار الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن
الغاء الكلام قال ابو حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم وتوضيح
ما ذكرنا ان قوله للشجاع هذا اسد عندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل
الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص وما فرع ثمرة ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد
منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين
شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف
عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر الى ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت
الحكم وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة
التكلم وقوله للعبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما
هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لاثباته الحقيقة في اثبات البنوة والعتق
وعند ابي حنيفة نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم

العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام فيها لان الحكم هو المقصود
لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارها فيما هو وسيلة وهي العبارة و
لابي حنيفة ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم الذي هو
استخراج اللفظ اولى مما ذكرا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني وحقيقته ان الاستعارة نقل
وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنده وانه لا يقبل النقل لما المستعار بحيث
يصير عينه وكذا صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف يقبل النقل عنه وانما يتصور
الاستعارة في اللفظ الا يرى ان الشجاعة التي في الاسد لا ينتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد ولكن اللفظ
ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ويظهر هذا الاختلاف في قوله لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا
ابني يعتق قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول يلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول ان يعتق ايضا
وهو قول ابي حنيفة الآخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق
ذكر الملزوم وارادة اللازم وجه قول ابي حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينعقد لايجاب حكم
الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو كما لو قال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق او قال هذا ابني ان كان
هذا الصبي او قال لغلام صغير هذا جدي او قال لعبده هذا ابني او قال لامته هذا غلامي وانما قلنا
انه لم ينعقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا
من ماء ابن عشرين سنة فاذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز
خلف عن الحقيقة في ايجاب الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا
موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد تبينا ان هذا الكلام
في نفسه غير منعقد لايجاب حكمه اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة
وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه
صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة
لكنه اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل فتعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز
ونظيرها من المسائل الحلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب الكفارة لانعقاد السبب
موجبا للاصل وهو البر بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصلح لايجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض
وهو العجز بخلاف الغموس فلم ينعقد لايجاب الاصل وهو البر فلا يصلح موجبا للخلف وهو الكفارة
وما نحن فيه نظير الغموس على انا نقول في معروف النسب لا نسلم بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان
كما ذكرنا يحتمل ان يكون هو مخلوقا من مائه وان اشتهر عن غيره في الباطن ويصدق في حق نفسه ويعمل
كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز ولهذا صارت ام الغلام ام ولد له
لو كانت في ملكه كما لو اقر به ولكن لم يثبت النسب وسبب حقيقة البنوة وههنا لا يحتمل ولد له لا استحالة
ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير

لامنت الحرية ولو اعتبر النسب ثانيا في حقه لحرمت عليه لانا نقول ان المقر انما يصدق فيما
يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في التكلم يثبت
ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبه انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في
ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك
ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق وجه قوله الاخر انه تعذر العمل
بحقيقة كلامه فقد امكن مجازه وجعله كناية عن معروف النسب وذلك ان طريق المجاز وهو الاتصال من
حيث السببية موجود لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو مولود لمثله وهو مجهول النسب
هذا ابني ثبت البنوة وثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة البنوة فكان هذا اللفظ
سببا للبنوة والبنوة سببا للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة السبب للمسبب طريق
معهود فيجعل اللفظ مجازا عن المسبب احترازا عن الالغاء وصار كانه قال عتق علي من حين ملكته والقول
العتق ليس من احكام البنوة بل هو حكم الملك لان الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما
وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق فيثبت البنوة
ليثبت بسبب العتق بالاتصال استعارته له لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه
كان النسب اخرهما وجودا فيصلح سببا للعتق فيصح استعارته له الا ترى ان العبد اذا كان بين
وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق وضمن نصيب شريكه ان كان موسرا والبعض
ان كان معسرا فلولا انه صار معتقا بهذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف باليسار والاعسار لانه
لا صنع له في الملك كما في الطريقة البرغرية واما قولهم لا بد للخلف من تصور الاصل فسلم لكن
الخلفية في التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهي ان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في
نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اي اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما
نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه
ولا معنى لما ذكروا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد
استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر
موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور
فيه الاسدية اصلا فكذا هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل هو اهل لحقيقته واستعير لاثبات
لازمه وهو الحرية لاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس فيها الا تغير العبارة **قوله** الا تغير العبارة
دون الحكم يعني ان التغير الذي هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه يكون
حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا
فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا في الحكم وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه
يكون حقيقة كلفظ الشجاع في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت العبارة واما الحكم وهو اثبات

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد وعن هذا توهموا ان قوله للرجل هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع
وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عنوا بما مر ان الشجاع بقوله هذا اسد
خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا
منه خلف عن البنوة وكان ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز
فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلفا عن هذا
حر كما زعموا لانتفى الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا
حر ليس بممتنع في هذا المحل لانه متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا
لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والا بطل هذا ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل
المعلوم لما ذكرنا ان الخلفية اذ ذاك تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
بل المراد من الخلفية في الحكم او في التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة ولئن قال كيف يكون هذا اسد خلفا عن هذا
اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشيء لا يكون خلفا عن نفسه قلنا التغاير
هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف المحلين الا ترى ان اثارهما مختلفة فان قوله
هذا اسد في محل الحقيقة دال على ما لم يدل عليه في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة دال على البنوة
التي لم توجد في محل المجاز فصحت الخلفية **قوله** وله مجاز متعين احتراز عن قوله هذا اخي على ما بينه صار
مستعارا لحكمه اي للازم حكمه وهو الحرية اذ هي لازمة للبنوة عند ثبوت الملك **قوله** كالنكاح بلفظ الهبة
يعني اذا قال رجل لامرأة حرة وهبت نفسي منك او قالت وهبت نفسي منك على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح
وان لم ينعقد الايجاب لحكم الحقيقة وهو ملك الرقبة في هذا المحل لان الحر لا يقبل ذلك اصلا فكذا انما الحر فيه [illegible]
لفظ الهبة كذا يعني انه لا استحالة في عدم انعقاده لحكمه الاصلي في هذا المحل [illegible] الاحتمال مع الحرية وبينهما
عقلا وشرعا وان كان بعيدا كما في مس السماء الا ترى ان تملك الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام
حتى قال من جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض
وهو عدم جواز النسخ فاما هذا اي البنوة في الاكبر سنا منه فمستحيل محض اي بالكلية عقلا وشرعا
على انا لم نثبت النكاح بلفظ الهبة بطريق المجاز وانما نثبته بطريق الحقيقة لان الهبة حقيقتها توجب الملك
في العين وملك النكاح عندنا في حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوطء الا انه ثابت
من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من كل وجه وكان في ذلك اشد فان امكن اثباته والا اثبتنا ملك النكاح
بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز وان منافع البضع في حكم العين على ما عرف وملك النكاح بطريق الحقيقة
لا بطريق المجاز عبارة عن ملك منافع البضع والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة [illegible]
لا تصور للانعقاد سببا للحكم الاصلي كما ثبت عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما انتسخ ولم يبق مشروعا
لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى لم تصر شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية في حق الغير فههنا
اولى لارتفاع المحلية بالكلية وهذا الخلاف على مس السماء لان امكانه ثابت بطريق الكرامة ثابت

الحلال سبعة اسباب وبما قال البهنة تعمل الحسنة ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق
وصحة الايلاء وعدم صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها لملك النقل الى
الغير باسباب الملك ولكان العقر له فيما اذا وطئت بشبهة ولملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها عملت
بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاسباب فهذا المحل الذي شرط لصحة المجاز وبما رجع الشيخ الى
كلام ابي حنيفة رحمه الله اعاد ذكره فقال ولان [illegible] ابو حنيفة
يعني بحثنا الكلام هذا التصرف في الكلام اي استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكانت الحاجة في الكلام فلا يتوقف
على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في الكلام لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان من قال لامرأته انت
طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى يقع الا واحدة نص عليه في
المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلاث واستثناؤه من طريق
الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل وهو انه لا
يصح ومع ذلك يعتبر ما بعد الا لانه لما صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت
الحكم صح الايجاب والاستثناء وكذلك لو قال نسائي طوالق الا زينب وفاطمة وهند وخديجة او قال
عبيدي احرار الا سالما ومرزوقا وفرقدا ونبيها ولم يكن له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان
في الحكم استثناء الكل من الكل لما ذكرنا فكذا هذا اي المجاز لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة
به اي بقوله هذا ابني او بهذا الطريق لحكم حسنه اي للازم موضوعه وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة
اي لاثبات موضوعه الاصلي في هذا المحل ومن حكم الحقيقة اي من لوازم موضوعه الاصلي العتق من حين
ملكه فيجعل هذا الكلام اقرارا به اي بالعتق من حين ملكه فيعتق العبد في القضاء قوله فيعتق في القضاء
يعني انما ذكر هذا اي اقرارا بالحرية من حين ملكه لا انشاء العتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان
كاذبا في اقراره لانه متهم على نفسه كما لو اقر به صريحا كاذبا وكلام الشيخ يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين
الله ان كان في الاقرار كاذبا وقد صرح الامام البرغري في طريقته بما اشار الشيخ اليه تعالى فان قيل
لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجازا لانشاء الحرية او للاقرار بالحرية لا وجه الى الاول لانه
في موضع الحقيقة اخبار لا انشاء وقد ذكرتم ان معناه عتق علي من حين ملكته وهذا اقرار وليس
بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام لا يبطل بالاكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم
الانشاء على خلافه ولا وجه الى الثاني لانه كذب محض بيقين لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان الكبير
مستغن ولم يوجد اعتاق من جهة البائع لان الاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل بالاكراه والهزل
فاذا كذبنا بيقين اولى ان يبطل قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا لا يبطل
بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وقوله انه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا لا استحالة في ثبوت
الحرية فيصير كانه قال عتق علي من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن محالا ولو لم يوجد الاعتاق
فلم يصح هذا الا اقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عليه في القضاء ثم ان كان

صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق
لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا هنا قوله بخلاف النداء جواب سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبده يا ابني
لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة وعلى ما ذكرت يلزم ان يجعل معنى قوله يا ابني بطريق الاستعارة
كما جعل ابو حنيفة في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى
بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن وتكون قبيحا ولما
لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم يشتغل بتصحيحه باثبات موجبه اللغوي الحقيقي او اللازم
فاما الخبر فقد وضع لتحقيق المخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي ان امكن
قوله بخلاف قوله يا حر جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبده
يا حر او يا عتيق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق في النداء كما
استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق فكان عينه قائما مقام معناه
[illegible] لو اراد ان يسمي [illegible] بجري على لسانه عبده يا حر لعتق فكان المعنى مطلوبا منه بكل حال فلهذا الحسن
وذكر في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حر لم يعتق
واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف قوله يا ابني
فانه ناداه بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى المقصود منه وهو الاكرام دون التحقيق فصار الضابط
ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود وهو طويل او اسود
وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادي يثبت اقتضاء كقوله يا حر يا عتيق وان
لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل وهو قصير وقوله يا ابني لا كبر سنا منه او
اصغر وهو معروف النسب وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان
اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته
اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما
الله انه يعتق لان للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه وفي ظاهر الرواية لا يعتق
لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد يراد بها الاتحاد
في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشترك لا يكون حجة بدون
البيان حتى لو قال هذا اخي لابي او لامي يعتق على هذا الطريق ولان الاخوة لا تكون الا بواسطة الاب او الام
لانها عبارة عن مجاورة في صلب او رحم ومعنى الواسطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فلم
يصر العتق بدون الواسطة حكم نصه فلا يستقيم كما تعتبر كثيرا في الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة
الملك فيتعلق بوجوب الشراء فلهذا المشتري لم يكن اعتاقا وكذا الجواب عن قوله هذا جدي لان الجد انما يعتق
عليه بواسطة الاب فاذا لم يثبت الواسطة نصا او مقتضى بثبوت النسب لم يوجب عتقا في حكم
[illegible] حكما فالاصل كانه عنه فاما الوالد فيتعلق العتق مع الملك وقد نطق بالوالد والملك ثابت فيصلح

كما تقدم وقد ذكر الامام البزدوي ان لا رواية في قوله هذا جدي فنقول بانه يعتق واما قوله لعبده هذا ابني فلا يوجب العتق وان كان هو سبب الحرية لان قوله هذا ابني حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الابن ليس بمحل لذلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فيلغو ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى في بني آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام مجازا ولا اقرار في المعدوم ولا يمكن ان يجعل ابنتي مجازا لا من بوجه الانثى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولو بان كان اصغر سنا منه والا يلزم عليه اذا قال قطعت يدك وعيناك صحيحتان قائمتان فانه لا يلزمه شيء ولا يجعل كناية عن الارش الذي هو حكم القطع لان القطع لا يوجب عليه ارشا في حالة العين فانه لو ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برات وعاد نورها او كان يلقى شيئا فنبتت لم يلزم الجاني شيء لثبوت الجناية وان تحققت لم توجب ارشا حال عدم اثرها في المجني عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يندفع النقض **قوله** ومن حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة اولى الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق يحمل على البليد والشجاع لا القرينة ولو لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع والحكم بها لا ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب التوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يمكن حمله على احدهما باولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا ترى ان المجاز اذا غلب عليه العرف والاستعمال يكون اطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يوثر في كونه اولى بحمل اللفظ عليه واذا جاز عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا وجب ان لا يكون حال الندرة لاحدهما مزية على الاخر والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم اني تكلمت بهذه الالفاظ ما علموا اني عنيت بها هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على ما قلنا وقولهم تساويا في الاستعمال سواء قلنا يبعد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني تساويا وان دام ما بيناه وما كان المعنى الاصلي اولى بالتقدم من المعنى العارض عند عدم تصريح به **قوله** وذلك اي نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص انها الحيض لا الاطهار وانما ذكر لفظ الاقراء دون القرء والمذكور في النص اشارة الى ان المراد من القرء الذي هو جمع كثرة جمع القلة **قوله** لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجازا اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل في الحيض والطهر لغة وشرعا قال عم لفاطمة بنت حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك يعني ايام حيضك وقال اذن السنة ان تستقبل الطهر استقبالا

تستقبلها في كل قرء تطليقة يعني الطهر وقال الشاعر ارب مرتي جاريه مبا غض على ذي ضغن وضب فارض له قروء كقروء الحائض وقال الاعشى افي كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عزيم عزائكا مورثة ما لا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا واراد به الطهر لان الطهر هو الذي يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايع في الاحوال كلها ولكن الاشتباه والخلاف في ان استعماله في الطهر بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذي ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث ذكره في نظاير المشترك وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذي اختاره بعض مشايخنا واشار اليه الشيخ ههنا بقوله من قبل انه ماخوذ من كذا يعني هذا الوجه تقتضي كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندي فتبين بهذا ان المذكور ههنا لا ينافي المذكور في اول الكتاب ثم ذكر للاشتقاق وجهين احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرات الشيء قرانا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرات هذه الناقة سلا قط وما قرات جنينا اي لم تضم رحمها على ولد كذا في الصحاح ومنه قول ابن عمرو هجان اللون لم تقرا جنينا وحقيقة الاجتماع في الدم لان الحيض اسم لدم يجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون حيضا حتى يدوم فاما الطهر فليس في حقيقة ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فانه يجتمع في زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة وللزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله على المتصل والتصريح به راجحا في القرء وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم فكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرا النجم اذا انتقل وهذا المعنى وان كان موجودا في الطهر لان المراة تنتقل عن الطهر الى الحيض وعن الحيض الى الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال يكون بالحيض لا بالطهر اذ لو لا الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى وذكر الامام البرغري ان الطهر انما اخذ اسم القرء لا لمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين الحيضتين فالطهر اخذ اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم اولى قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المستقل عنه لان الطهر الاصلي لا يسمى قرءا وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فيثبت الاسم اولا الى الحيض ثم منه الى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاضافة **قوله** وكذلك العقد اخره لان الكلام في اسم العقد عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن يواخذكم

بما عقدتم الأيمان فكفارته والغموس معقودة لأن المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصد
ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى ان ما يقابله وهو اللغو ما جرى على اللسان من غير قصد
وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المقارن لايجاب
الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب حكم الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان
اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ضد الحل ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض
لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ اقرب
الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا في التقويم فكان معنى قوله لما ينعقد حقيقته انه اقرب
الى الحقيقة اي الحقيقة الشرعية قوله وكذلك النكاح لفظ النكاح قد استعمل في الوطء كقوله
عم ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارض الكوفة
المارا التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطي دجلة البقرا وقول الآخر ومنكحت المذحج ابن خالد
وتهرب من صولة الفاتك وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله عم
تناكحوا توالدوا تكثروا ونحو كنا في نكاح فلان الا ان اسم له في الوطء بطريق الحقيقة لانه اسم معنى
ماخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبر اي الزمه وضمه الكلب ويقال في المثل انكحنا الفرا
فسنرى اي جمعنا بين العير والحمار فسنرى ما يحدث كذا قيل وقال ابو الطيب انكحت
صم حصاها خف يعملة تغشمرت بي اليك السهل والجبلا اي الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما
تتحقق حقيقة في الوطء بما يحصل من الاتحاد بين الزانيين وكذلك سمي جماعا والعقد طريق الجماع لانه
سبب يتوصل به الى ذلك الضم او لانه ضم حكما فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق وهذا تبين ان
حمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء كما حمله بعض مشايخنا ليثبت به حرمة المصاهرة
بالزنا اولى من حمله على العقد كما اختار الشيخ لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور
المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد وقال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب
لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله الا في معنى العقد لانه في معنى الوطء من باب التصريح به ومن اداب
القرآن الكناية عنه بلفظ الملامسة والمماسة والقربان والتغشي والاتيان وقوله حتى يسمى الوطء متعلق
بقوله والاجماع في الوطء فان قيل فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب
وقد ابيتم ذلك قلنا المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة والمعلول
فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان السبب في
المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لا يصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصد اذ
اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي
الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطء المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما بينا

الشرع

الشرع والعقل ووطء الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح
والعلوق عن محل ويختلف قوله ولهذا اي ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة والتعارض قال ابو
حنيفة رحمه الله الى آخره امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين
ستة اشهر فصاعدا وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي
ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول
لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون معلقا ب
البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط ويعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد ويعتق من كل
واحد ثلثه في قول ابي حنيفة لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية
على احتمال كما في مسئلة الاكبر سنا منه فشاركه انه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد
منهم من جميع المال وقالا يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر كله لان الاصل
عندهما ان تصحيح الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد تلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل
العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا
ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد هاهنا ممكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه
لا يقضى بالنسب له لان ... للجهالة ولكن الولاد ممكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتبار ان
واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق ولا يعتق ان عنى الآخرين ويعتق
نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق
امه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال
الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال الا ان ابا حنيفة لم يعتبر هذه الا
حوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب لان جهة الحرية مختلفة وحكمها
مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت
حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك
بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا ولهذا قال يعتق
من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من
الاوسط والاصغر من قبل امه لان اصابته اي اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز
من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ويتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه
لا يتوقف على شيء فكان بمنزلة الحقيقة وقد روي عن ابي يوسف في هذه المسألة مثل قول محمد الا
في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين شيئين فقط
اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا
يعتق شيء منه فلهذا اعتق نصفه ويسعى في نصف قيمته قوله متعدية او مجوزة المتعدية

ما لا يوصل اليه الا بمشقة كالنخلة والمهجورة ما تيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع
القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان الحنث والمهجور قد يثبت به الحكم
اذا صار فردا من افراد المجاز قوله لا يأكل من هذه النخلة اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة
فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر والزرجة الرطب وان لم يكن يؤكل
ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه
وهذا اذا لم يكن له نية واما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى لان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل
عن الامام شمس الائمة الكردري قوله لا يشرب من هذا البئر اذا حلف لا يشرب من هذا البئر
وهي ملأى فيمينه تقع على الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف
كذا في بعض شروح الجامع وان لم يكن ملأى فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر
الحقيقة فان تكلف فكرع منها فقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم يتعين وكان
اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة واسع التعذر كانت داخلة في عموم
المجاز وهو شرب الماء المجاور للبئر كما في مسئلة الفرات عندهما وقيل لا يحنث لان المجاز
لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله
لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو ارادة المجاور للفرات تناول الحقيقة وهي
الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها وهو ارادة الاغتراف لا يتناول الحقيقة فلا يحنث بالكرع وانما
جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهي الكرع مستعملة
فيه عرفا وشرعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز
فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل كلامه
عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع قوله حلف ان لا ينكح اذا قال لامته او لزوجته ان
نكحتك فكذا انعقدت يمينه على الوطء لان النكاح للوطء حقيقة وللعقد مجاز فان اعتق
الامة ثم تزوجها لا يحنث وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها انعقدت يمينه على العقد لان
الحقيقة مهجورة شرعا فكذا في هذه المسئلة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا قوله ان توكيل الخصومة
الى آخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف
الاول وزفر والشافعي لانه وكيل بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة
فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة
لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب
لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة
بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا
بما يملكه الموكل بنفسه والذي يستيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار بعينه اذا عرف المدعي محقا

وعند زفر ان زوجها [illegible]

لا يملك الانكار شرعا كالمهجور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يعتق احدهما
نصيبه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق عن زعم ابي يوسف في قوله
الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الوكيل اقيم مقام موكله فيملك ما كان الموكل
مالكا لان الموكل يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل وعندهما يملك الاقرار
في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه لما
ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا
تكون سيئة ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجري فيه يسمى خصومة مجازا وهذا لا يوجد
في غير مجلس القضاء والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان الجواب
الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا قوله لم تتقيد بزمان صباه اذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعدما كبر يحنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت
على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معرفا احترازا عن الغاء
ما اذا حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدما صار تمرا لا
يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب وان لم يصلح داعيا
الى اليمين فاذا كان المحلوف عليه منكرا يعتبر ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا
باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف
لا يأكل لحم حمل فاكل لحم كبش لا يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين
بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار كبشا يحنث لان الوصف
للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هاهنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن
اكل لحم الحمل لضرره لخفته يكون اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف
بما هو اقوى منه وهو الاشارة اذ هي توقف الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار
اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا آكل لحم هذا الحيوان واذا عرفت هذا
كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف بالصبا لانه يصلح داعيا الى الحلف
بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطب ولهذا يصلح
داعيا الى اليمين في قوله لا اكلم صبيا الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله
عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة
المهجور عادة فتركت الحقيقة وصار الى المجاز فجعله كانه قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم
الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا
حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو
المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن الخمر

اوليس رقيق الثلثة تنعقد اليمين وان كان جزاما لعشرة الشرب والسرقة تتصور دون اليمين
فيحنث ان لم يشرب اولم يسرق كما امنا قوله وعلى من الجملة اى الجملة التى ذكرنا انه تعالى بها الحنث
عند الامكان لا ما المجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة الاثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا
بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير وذلك لان العمل بحقيقته ممكن لان النسب قد يثبت من زيد بان كان
الزنا ثابت في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولايمكنه الاثبات لعارض ويشتهر من غير
لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر الا بطريق العتق ولكن يصدق فيما يرجع اليه حقيقة فيجعل كان النسب
ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز والدليل عليه ان الجارية تصير
ام ولد له ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كما لو قال انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من ماءه
وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلثة اولاد في
بطون مختلفة فقال احد هؤلاء ولدي ثم مات من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثاني
النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث
كما لو اعتق احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق فيهم على الاختلاف علم ان ثبوت
العتق باحتمال النسب وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه لو كان هذا الكلام في
مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا
الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم نجمع سهام العتق وهي سهمان وثلاثة وستة فيبلغ احد عشر
سهما وقد ضاق ثلث المال عن ستة فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى في
ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى في ثمانية ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى في خمسة ليستقيم الثلث
والثلثان وقال في الجامع كذا رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابن في بطنين مختلفين فقال المولى
في صحته احد هؤلاء ولدي وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل البيان فان من الاول يعتق
منه ربعه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه ولو كانا من بطن
واحد يعتق كل واحد منهما بكماله لان احد التوامين لا ينفصل عن الاخر في النسب واما النسب فلا
يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقي معلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر
كائن والتعليق في امر معدوم يحتمل الوجود اما العتق فقد قيل ان الذي ذكر قولهما فاما عند
ابي حنيفة فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل
واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما في مسئلة كتاب الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا
يعتبر جهة النسب والصواب ان هذه المسئلة بلا اختلاف لان جهة النسب انما اعتبرت
الصحيح لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال لعبده وهو معروف النسب
هذا ابني انه يعتق وتصير امته ام ولد له لاحتمال النسب منه كما ذكرنا ههنا وليس هذه المسئلة
كتاب الدعوى لان هناك ثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء وانما التفاوت ثابت

بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع منها فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق
السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما يثبت بجهة النسب للغير لان الاول لو كان ابنه
لكان ابن ابنه وجده لهم في ملكه معتقون عليه لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلذلك
وجب الجمع وتعتبر الاحوال واذا ثبت هذا قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربعه
واما الثاني فيعتق في حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر فاحوال
الاصابة حالة واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حر بيقين بان يراد نفسه او ابوه او جده
واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال الاصابة حالة واحدة
فيعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله
ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية
الجامع وفي الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان ووجه ذلك ان الرق لا
تثبت اصلا الا بسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التحرير والتعليق
والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر احوال ما اتحد سببه فلان تعتبر احوال ما تعدد سببه
اولى وجه المذكور في الجامع وهو الاصح لان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا
اصيب بسبب استحال حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من
اضاف شيئا الى انسان لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا لعدم الشراء فقد حرم بعدم سائر
الاسباب فلذلك وجب الجمع من الاحوال الحرمان دون الاصابة وقوله في الكتاب في صحته
احتراز عما اذا كان ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة حيث يعتقون من الثلث بحساب
حقهم وذلك ان يجعل كل رقبة اثني عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر حق
الاول ربعه وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه
وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر فقد ضاق الثلث
عن سهام الوصايا فيجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين فنحتاج الى معرفة الرقبة
من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول ان ثلث المال ربعه وثلث الرقبة
منه ثلاثة ارباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فنضربه في اربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة والرقبة ثلاثة
ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الاول في ثلثه فضربناها في اربعة فبلغ اثني عشر وحق
الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد من الاخرين ستة وثلثين فذلك مائة وتسعون الثاني فيحصل
الثلث والثلثان كذا في شرح الجامع للمصنف قوله واما في الاكبر سنا منه يعني منها امكن العمل
بحقيقة النسب بعملها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لا ان يجعل مجازا عن
الحرية فيثبت امومية الولد فاما اذا لم يمكن كما في الاكبر سنا منه قال ابو حنيفة يجعله مجازا
عن الحرية وذكر بطريقين احدهما ان يجعل مجازا عن الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بان ام الغلام

يجعل

ابن ولد له لان جنس الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه ثم جعل قوله هذا ابني مجازا
للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا علي من حين ملكته وامه
ام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تقدير مسند اكانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب الحرية بحكم
فيصير به معتقا ابتداء الا يرى انه لو ورث رجلان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه يغرم
لشريكه ان كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا مبتدا لما غرم لان الشرع يلزمه اذا ورثا قريب
احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا يثبت ام الغلام ام ولد له لان النسب
لتحرير الغلام ابتداء انما يثبت في ايجاب امومية الولد للام ولا يمكن ان يجعل مجازا عن انشاء امومية الولد
لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء فوقا بان يقول جعلتك ام ولد او انشات بينك امومية الولد اذا
هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد دون قوله كان ثبوت النسب متصل بقوله تحريرا ابتداء يعني
ثبوت النسب مضاف الى خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقتصر على وقت الخبر لان المخبر
به في حق علم السامع ثابت بخبره فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا
الى حين جعل هذا الخبر مجازا عن التحرير اي في التحرير ابتداء عبارة عنه او كناية عنه والطريق
الاول اصح لانه ذكر في كتاب الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع
صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء ووجوب الضمان في مسئلة الدعوى بطريق الاقرار
ايضا لانه موجب الضمان كالانشاء الا يرى انه لو اقر بعتق عبد من حين ملكه كان ضامنا لشريكه
ايضا فعلم ان الضمان غير مختص بالانشاء كذا في الشامل قوله وقد يتعذر اي قد يمتنع
العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ
في المحل الذي استعمل فيه اللفظ ممتنعا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع
له يجعل مجازا او كناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به فعند تعذر اثبات ذلك
ايضا يلغو ضرورة مثاله ذكر بقول الرجل لامراته ومثلها لا تصلح بنتا له او تصلح وهي معروفة
النسب من غيره هذه بنتي لا يقع الفرقة به ابدا يعني سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان
قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ
بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما لمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي
كالمعلقة فيجب دفع الظلم بالتفريق كما في الجب والعنة ووافقنا الشافعي في التي لا تصلح بنتا له وقال
في التي تصلح بنتا له انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفي هذا الملك منه ملك
اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذا اللفظ في ملكه فهذا اولى وهذا لانه موجب الحرمة واليه اثبات
الحرمة فيؤخذ بموجب قوله فيما امكن ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح
بنتا له والتي لا تصلح بنتا له متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان
الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على الاطلاق او جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس

او جعلت ثابتة في حق المخبر لا غير ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله للعبد الذي يولد مثله لمثله
وهو معروف النسب هذا ابني ليظهر اثره في العتق لا وجه الى الاول اي لان النسب مستغن من
جانب المشهور نسبها منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه
اي لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات
ذلك انما اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصح
حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت ما ينافيه فلا
يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له ولان حل المحلية ثبت شرعا كرامة لها ولهذا يزداد
بحريتها وينتقص برقها فيكون الاقرار بالبنتية في حق المحل اقرارا عليها فيكون باطلا وكذا العمل بمجازه
وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه على اصل ابي حنيفة وفي الاصغر سنا منه على قول الكل
وهو المراد من قوله في الفصلين متعذر ايضا لهذا العذر الذي ابليناه وهو ان التحريم الثابت بهذا
الكلام اي التحريم الذي هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز
ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو التحريم
القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا
ولذلك بطل قوله بخلاف العتق يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته في الاصغر سنا منه ممكن
على ما مر وكذا بمجازه فيه وفي الاكبر سنا منه لان العتق بعد الثبوت موجبها عتق يقطع الملك كانشاء
العتق ولهذا تاذت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتق منافي الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح
الشراء ووقع به اثبات عتق يقطع الملك وهو موجب البنوة فيجعل كناية عنه وقد رد القاضي
الامام ابو زيد ما ذكرناه بهذه العبارة فان قيل صح قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا
اي عن حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان تكون عن تحريم يملك الزوج اثباته
بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريما غير مملوك له بحق الملك غير لازم ولا نافذ كما لو اخبر بحرمته
في ملك الغير او اخبره رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد
الملك من حيث قطع الملك لا من حيث اثبات حرمة مؤبدة والمحرمات المؤبدة علقت باسباب
حكمية تستقبل ملك المالك غير مملوكة للرجل بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا
الفراق الذي قلناه ولا يكون سببا له بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث
تثبت لا من حيث تملك فانا لو تيقنا بمعناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا يحل بحال واذا لم
يحتمل لم يصح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا وقوله ابليناه اي بيناه متعد الى مفعولين
بنفسه يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له بيانا وحقيقته جعلته باليا لعذر يعني عالما بكنهه من بلاه
اذا اخبره وجربه واحد المفعولين ههنا محذوف وتقديره ابليناكه اياه واعلم ان الحكم في
مجهول النسب ايضا اعرفه من تقدم وفيه نص عليه في الاسرار فقيل اذا قال الرجل لامراته هذه بنتي

كاط

ويجوز ان يكون كذلك وليس لها نسب معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطات حل له ان
يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا
ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مجهولة النسب
وتصلح بنتا له ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود الشرط فلا يمكن
العمل بموجب هذا الاقرار فيتدارك ثم القبول لاحتمال استفاضة الرجوع او الرد الا ان الشيخ وضع المسئلة
في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ الى ما ذكرنا بقوله ولا يمكن ان
يجعل النسب ثابتا منه الى اخر على ما ذكر في بعض النسخ وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل
بالحقيقة وتحقيقه ان الرجوع عنه صحيح يعني قبل تصديق المقر له وان كانت مجهولة النسب والقاضي
كذبه هنا اي في معروفة النسب فقام تكذيب القاضي اياه مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا
المعنى في عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير
فانه لا تقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت
لا تقع الفرقة بينهما وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا صار مكذبا في النسب شرعا
وفي العتاق لو اكذب المولى نفسه في حق النسب له كان العتق ثابتا فكذلك اذا صار
مكذبا شرعا **قوله** ومن حكم هذا الباب اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين
وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق
لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب
استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز وهذا اي هذا الاختلاف
بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان
الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجح على حكم الحقيقة لرجحان
حكم الحقيقة بحسب عمومه وعند ابي حنيفة لما كانت الخلفية في التكلم به اي في الحكم لانه ضرب
من التكلم وعبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا الا انه
خلف عن الحكم على ما عرفته لا شبه المراجع من الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته
عند الامكان وانما يصار الى العمل بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقته هذا سياق كلام الشيخ
وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان بعمومه متناولا للحقيقة
والا فلا ونبه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة وذكر في شرح الجامع البرهاني فيما يدل
على نرجحه بكل حال فقيل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح
في مقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعنده العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل
ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من

١٩٦

حيثما كان الاستعمال لوجود التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال
ثبت العبرة للمجاز ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعارف بالتعامل وقال
مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال المشايخ ما ورا النهر انما قاله مشايخ العراق
قول ابي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ادمي او خنزير حنث
عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل
عادة **قوله** يقع على عينها لا على عينها لو كان عادة فانها تغلى وتقلى وتتخذ منها الكشك والهريسة وتؤكل
ايضا حبا حبا فان من اشترى حنطة بعضها كما هي ليختبرها اجيدة ام رديئة ولما كانت عينها ماكولة
ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب وعندهما لما كان المتعارف من الحنطة
اكل ما في باطنها كان ترى انه تقع يمينه على مضمونها اي على الاجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة للتعارف
وكون الحقيقة داخلا في عموم المجاز اشار شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح ايمان الاصل الى ان
قول ابي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالمتعارف ولكنه خالفهما في هذه المسئلة
لان التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها الا ترى انك تقول فلان ياكل
الحنطة لا تريد حنطة معينة بل استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا تفيد تعريفا كما في قوله
ولقد امر على اللئيم يسبني واذا لم يوجد التعارف في المعينة لا تترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما
تترك بقرينة عرفها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول ابي حنيفة يجب ان يكون الجواب
كذلك اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا ياكل حنطة وفي التهذيب لمحيي السنة لو حلف
على الحنطة فله احوال احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا اكل هذه من غير ان يذكر
لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كما هي او طحنها فاكل الطحين او خبزها فاكل الخبز والثانية
ان يقول لا اكل حنطة فيحنث باكل الحنطة سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبلولا او مقليا ولا
يحنث باكل السويق والدقيق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لا اكل هذه الحنطة واشار الى
صبرة فاكل من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن سريج يحنث لوجود
الاشارة كما لو حلف لا اكل هذا الحمل فذبح واكل حنث والاول هو المذهب بخلاف
الحمل لانه لا يمكن اكله حيا **قوله** وكذا ان يمينه على اللحم والحنطة يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها
تقع على الكرع خاصة لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم
فقال هل عندكم ماء بات في شن والا كرعنا في الوادي وذلك عادة اهل البوادي والقرى ايضا واذا كانت
مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما تقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو
المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد
ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه ليتناول الحقيقة بعمومه والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة
لانها لا تنقل عن الانهار في الاماكن النائية فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز فان

اكل

لكونه

تشرب من نهر باخذ من الفرات لم يحنث لان هذا مثل الفرات في امثال الماء فينقطع المجاورة
عنه مخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء وفي الاناء
اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كره عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة تدخل فيه اكارعها
كذا في المغرب وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب
بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كرعا وفي الاساس كرع في الماء او الاناء
فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه
ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فهو خاص اعم المخصوص والله المستعان

باب جملة ما تترك به الحقيقة

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي
يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما تترك به الحقيقة خمسة انواع يعني به ان الشرع ما ثبت
بالاستقراء والحصر وعلى الجملة المذكورة تعرف بالاستقراء قوله بدلالة الاستعمال والعادة فيا
هما مترادفان وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى معناه المجازي
شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة وسمي ذلك حقيقة
شرعية ومن العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله
لا اضع قدمي في دار فلان وتسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول
يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلي
كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف ~~دون موضوعه الاصلي~~ الا في
الاركان المعهودة والفرس والعادة راجعة الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق
كلام الشيخ قوله فانها اسم للدعاء الصلوة الدعاء لغة قال عم واذا كان صائما فليصل اي فليدع وقال
الاعشى

تقول بنتي وقد قربت مرتحلا ... يا رب جنب ابي الاوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاغتمضي ... عينا فان لجنب المرء مضطجعا

اي دعوت قولها يا رب جنب ابي الاوصاب وقال ايضا وصهباء طاف يهوديها وابرزها وعليها ختم
واقبلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم اي استقبل بالخمر الريح ودعا وارتسم من الروسم
وهو الخاتم تعني ختمها ثم نقلت الى الاركان المعلومة لما ذكر قوله قوله اقم الصلوة لذكري
اما ان يكون من اضافة المصدر الى المفعول اي لتذكرني فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في كل
ركن او من قبيل اضافته الى الفاعل اي اقمها لان ذكرتها بالمدح والثناء كما قيل في تفسير قوله
تعالى ولذكر الله اكبر اي ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه او اقمها لاني ذكرتها في كل كتاب وامرت
بها شرعا وارادة هو هنا للمعنى الاول قوله وكل ذكر دعاء فان من ذكر الله تعالى يقال دعاء
وتحقيقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغني الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته
فيكون كل ذكر دعاء اذ الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه ومنه قيل لسفيان بن عيينة ما هذا

عن رسول الله عم افضل دعائي ودعاء الانبياء قبلي اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد وهو على كل شيء قدير فقال وما تنكرون من ذا ثم حدث بقوله عم من شغله الثناء على الله اعطاه الله فوق
رغبة السائلين ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول لابن جدعان

أأذكر حاجتي ام قد كفاني ... حياؤك ان شيمتك الحياء
وعلمك بالحقوق وانت فرع ... لك الحسب المهذب والسناء
اذا اثنى عليك المرء يوما ... كفاه من تعرضه الثناء

فهذا مخلوق يكتفى من مخلوق بالثناء فكيف برب العالمين كذا في ربيع الابرار وغيره قوله وكالحج فانه قصد
في اللغة الحج القصد ومنه المحجة للطريق والحجة لانها تقصد وتعتمد او بها يقصد الحق المطلوب قال المخبل
السعدي واشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا اي يقصدونه ويعظمونه
السب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزاري وهو في الاصل القمر ثم غلب في العرف
استعماله في القصد الى مكة للنسك المعروف وكذلك نظيرها من العمرة العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة
من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر اي زار وفي المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت
على هذه العبادة المعلومة من الاحرام والطواف والسعي والحلق والتقصير والركن هذا التركيب يدل
على الطهارة قال الله تعالى ويزكيهم اي يطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اي مدحها وطهرها عن رذائل الاخلاق
وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكى الزرع يزكو زكاء اي نما ثم سمي بها القدر الذي يخرج من المال
للفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال والثمر والبركة فيه ولطهارة مؤديه عن الاثام وغلب استعمالها فيه بحيث
صارت الحقيقة مهجورة ~~حتى صارت الحقيقة مهجورة~~ فانه لو حلف ان يصلي او يحج او يعتمر او يزكي لم يلزمه
عليه الا العبادات المعهودة ولم يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وانما صار هذا الاستعمال
اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب
ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة
وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة ومن ذلك اسم الدراهم يقينا ولا نقد البلد عند الا
طلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غير النقد منه الا بالنية وان لم يكن
من النوع عن وزن فيهما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الائمة قوله او المشي الى بيت الله اذا قال علي
المشي الى بيت الله لزمه حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام
بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه
شرعا فلا يصح التزامه بالنذر كالمشي الى الحرم او الى المسجد الحرام عند ابي حنيفة رحمه الله ووجه
الاستحسان ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما لم يتلفظ به وهو المشي بالاتفاق ولان لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حج
او عمرة كان اولى وصار كما لو قال علي الذهاب او السفر الى بيت الله ولكنا تركنا القياس
بالعرف الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك
واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه سقط اعتبار حقيقته وجعل كانه تلفظ
بما صار عبارة عنه والعرف مخصص بلفظ المشي المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فيتعلق بها وان قال علي

متى ما

الثياب وعندهما المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ما عرف
في موضعه ولو قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه ان يهديه استحسانا وفي القياس لا شيء
عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة فلان لا يلزمه غيره اولى وجه الاستحسان
انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكانه التزم ان يهديه لما
ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته في نفسه كما في المبسوط والمعنى
المجوز للتجوز ان الضرب على حطيم الكعبة امارة اخراج عن ملكه على وجه القربة دليل عليه
من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب ونظائره كثيرة مثل ما لو قال علي ان اذبح الهدي بالحرم وكما
لو قال علي ان انحر ولدي او اذبح ولدي او ولدي اضحية والذي يلزمه ذبح شاة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
استحسانا قوله وقالوا فيمن حلف انه فرق بين النظائر الاولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لان
فيما تقدم لم يمكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا
قال مع شبهه بالمجاز تفريع على المتعارف اذا حلف لا ياكل راسا فهو على رؤس الغنم استحسانا لانا نعلم
انه لم يرد به راس كل شيء فان راس الجراد والعصفور لا يدخل تحته وهو راس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد
به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو الرءوس التي تكبس في التنانير وتباع مشوية وكان ابو حنيفة
يقول اولا يدخل فيه راس الابل والبقر والغنم لما راى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في الكل
الرؤس الثلاث ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحنث في راس البقر والغنم خاصة ثم ان
ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله شاهدا عادة اهل بغداد وساير البلدان انهم لا يفعلون ذلك
الا في رؤس الغنم فقالا لا يحنث الا في راس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عصر وزمان لا اختلاف
حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان قوله انه يختص ببيض الاوز والدجاج هذا
اللفظ يشير الى انه لا يحنث باكل ما سواهما من البيض لان المتعارف مختص بهما وهكذا ذكر شمس الائمة
في اصول الفقه فقال تناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا
تتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك وذكر في المبسوط اذا حلف لا ياكل بيضا
فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد
بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيعتبر ما ينطلق عليه اسم البيض وهو كل بيض
له قشر كبيض الدجاج ونحوها فهذا يدل على انه يحنث بما سواهما كبيض النعام والحمام وساير الطيور
والدجاج معروف وفتح الدال فيه افصح من كسرها الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته
على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة كذا في الصحاح قوله ولا ياكل طبيخا وان حلف لا ياكل
طبيخا فهو على اللحم خاصة ما لم ينو غيره استحسانا وفي القياس يحنث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ
ولكن الاخذ بالقياس هاهنا يفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فجعلناه على
اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة ويتخذ منه الباجات فالواجب

يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ بالاتفاق والقلية اليابسة لا تسمى مطبوخا فان طبخ بالماء فاكل من مرقه يحنث لانه
يسمى طبيخا في العادة ولما فيه من اجزاء اللحم وكذا اذا حلف لا ياكل الشواء ولا نية له فهو على اللحم خاصة
ايضا استحسانا دون البيض والباذنجان والسلق والجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى
اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز ذكر
هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل
اللفظ يتناول ما بقي تحته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول ما وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة
وقد اخترت في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة صيرت الاسم مجازا فاني يستقيم ايراد هذه المسائل في
هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شبيها بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه الاصلي من جهة
وهو الكل الى غيره وهو البعض على ما سبق اي في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق [illegible]
قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار
ظنيا فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايراده هاهنا قوله وهذا ثابت بدلالة العادة
لا غير اي تخصيص هذه العمومات بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الراس كما
يستعمل في راس الغنم يستعمل في راس العصفور والحمام وساير الحيوانات على السواء الا ان العادة
في الاكل مختصة براس الغنم وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شائع كما شاع في
بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون
غيرهما وهكذا في مسئلة الطبيخ والشواء فتركت الحقيقة وهي العموم بالعادة بخلاف ما تقدم
فان الحقيقة تركت فيه بدلالة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما بينا لا بالعادة لان الناس كما
اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس
بترادف كما زعم البعض ان الواو فيه بمعنى او قوله واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فترك
الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعمومه على سبيل الحقيقة
ولكن يكون معنويا فيختص بالبعض بالنظر الى ما اخذ اشتقاقه منه كما اذا حلف لا ياكل لحما كان
القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه
وقد سماه الله تعالى لحما في قوله لتاكلوا منه لحما طريا لكنه يختص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ما
تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال
التحم القتال اذا اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من
الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث
المعنى فلا ينصرف مطلق الاسم اليه لان ما له نوع اولى بان ينصرف اليه مما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة
كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود
لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر يوضحه انه لا يذكر الا مقيدا به لقصور النقص ذكرنا فلا يدخل

تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم يذكر الا بقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة
فان قيل اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث في يمينه مع انه لا يذكر الا بقرينة
قلنا قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف وبعضهم ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير
او الادمي لانعدام العرف في اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام التمرتاشي
ولئن سلمنا انه يحنث على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة
ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كلحم الشاة وكذا معنى الغذاء
المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادمي فعرفنا ان القرينة للتعريف كلحم الشاة والبقر
ولبيان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط الحنث كما لو
حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله لا يتناول المكاتب اذا قال كل مملوك لي حر لا
يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير
موجود في المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالحر يدا حتى كان اخص بمكاسبه ولا يملك
المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة والثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا وكذلك
صح بالاضافة الى نفسه والمكاتب يضاف اليه من وجه دون وجه فلذا لا في لفظ وهي اطلاق
الملك والاضافة لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكور
في قوله تعالى او تحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بالكتابة لقوله عليه السلام
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولانها عقد يحتمل الفسخ واشتراط الملك يقتضي ما يصح به التحرير
وذلك موجود في المكاتب فيتأدى به الكفارة وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل
كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حر ولا يتأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ
المولى يملكهما يدا ورقبة ويملك استغلالهما واستكسابهما ووطي المدبرة وام الولد فكان
كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لان ما ثبت
من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتأدى بهما الكفارة قوله لا يتناول المبتوتة المعتدة
يعني من غير نية لما علم من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح
الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطي والدواعي فلا يدخل تحت
مطلق الاسم من غير نية وفائدة القيدين انها لو كانت مطلقة رجعية يدخل من غير نية
لبقاء النكاح والحل ولو كانت معتدة العتق لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية
فصار شبيها بالمحل قوله ومن هذا القسم ما يعكس اي ومن الترك الثابت بدلالة لفظ
ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل بل في الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور
لا لاصل الاستحقاق بدلالة الكلام وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لا لاصل الاستحقاق
بدلالة ~~الكلام وههنا تركت الحقيقة~~ النقصان والتبعية اذا حلف لا ياكل فاكهة

ثم لم يحنث باكل الرطب والعنب والرمان عند ابي حنيفة وعندهما يحنث باكلها وهو قول
الشافعي وان اكل ما عداها يحنث بالاجماع كذا في التحفة فالفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه
وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة ما يقدم
بين يدي الضيفان للتفكه به لا للتشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين واحسنه
يقول هذه الاشياء غير الفاكهة لانه تعالى عطف عليها فاكهة ونخل ورمان وقال تعالى فانبتنا فيها حبا
وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا فمرة عطف الفاكهة على هذه
الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في موضع المنة
والتلذذ فالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين وان الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو
التنعم وان اسم التعليل فاكهين اي ناعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والرطب
والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزئ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء فقد يتقع به القوم
ايضا وهو ... من حالة التوالد اذا يسروا اما كان كذلك اي كان الامر كما ذكرنا كان فيها اي
في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها
مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان والمرتج عليه
دخل اسم الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القطع من اليقظان اما
ايضا الحكم ثمة بدلالة النص ثم هنا مناقضة تلزم فان كمال الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب و...
كل واحد مكمل لمعنى الاذى فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا مغيرة لمعناه و...
التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلا تدخل هذه الاشياء تحت مطلق الاسم ويؤيد
ما ذكرنا الشيخ في شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اي في التمر اخرجه من ان يكون فاكهة وجعله غذاء
فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول وهي الاغذية وبعضها فروع كالفواكه
والتمر والعنب والرمان الحقت بالاغذية لزيادة معان فيها وكثرة رغائب الناس اليها
لا جرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية
في الظاهر الاخر بخلافه قوله والاسم ناقص اي اسم الفاكهة دال على ما هو ناقص في نفسه مقتدي بكونه
تابعا في المعنى اي بالنظر الى معناه في اصل اللغة وذكر في التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف
عصر وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه
وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه ايضا بالاتفاق قوله وكذلك
اي وكالطريق المذكور لابي حنيفة في مسألة الفاكهة طريقه في مسألة الادام وهي ما اذا
حلف لا ياكل اداما والاصل له انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن
والبيض واللحم والسمك وهو قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف لان الادام اسم
لما يطيب الخبز ويصلح به ... لما ينبغي الخبز ومدار التركيب على الموافقة والملاءمة قال ادم
الله بينكما اي ادم اي اصلح والف ... في الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما يعني ان

يكون بينهما المجانسة والاتفاق ركما لا تبعته والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحل فصلا
ولا الى المضغ والابتلاع كالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتؤكل
مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعية
فلا يدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وعند محمد رحمه الله يحنث في هذه الاشياء ايضا وهو رواية
عن ابي يوسف في الامالي لما ذكرنا ان الادام مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فما يوكل مع الخبز غالبا
فهو موافق له فيكون اداما وقال عم سيد ادام اهل الجنة اللحم واخذ لقمة بيمينه وتمرة بشماله
وقال هذه ادام هذه فعرفنا ان ما يوافق الخبز في الغالب ادام الا انا خصصنا منه ما يوكل غالبا
وحده كالبطيخ والتمر والعنب لان الادام تبع فما يوكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض
واللحم فلا يوكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان
وفي الجامع الصغير بهذه العبارة حلف لا يأتدم بادام فالادام كل شيء يصطبغ به قال ابو جعفر في
كشف الغوامض تعلق بما ذكر في الجامع لو اكل الادام وحده لا يحنث لان الايتدام به ان ياكل
الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم الادام
يلزمه اكله وحده او مع الخبز قوله وعن ابي يوسف روايتان في هذه المسالة اي في مسالة الادام
دون مسالة الفاكهة والفرق له على احديهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان
حقيقة وعرفا ووجود معنى التنعم فيها وعدم شيوع اطلاق الادام على البيض واللحم والجبن
الا ترى ان الادام يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد في هذه الاشياء فلم
يكن فيه معنى التبعية قوله تركت حقيقة الامر اي حقيقة قوله فليومن متروكة ههنا بقرينة
فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين اي للذين
عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لانه يوجب رفع المأثم وهذه القرينة
لا تناسبه وحمل اي الامر في قوله فليكفر على الانكار اي على ان المقصود منه الانكار والرد على من صدر
منه الكفر والتوبيخ اي التهديد والوعيد كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير مجازا
اي بطريق المجاز لانه استعمال في غير موضوعه لمناسبة وبيان ذلك ان موضوعه الاصلي هو طلب
وفائدة اما ان يكون راجعة الى الآمر كقولك البس هذا الثوب او كل هذا الطعام ثم الامر الذي
يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامتثال والقبول من غيره حتى قابله المأمور بالرد والعصيان
فذكر بصيغة الامر انه اراد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الآمر فيطلب منه ضد المطلوب الاول
وبامره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لمعنيين احدهما تنزيه نفسه عن عود
عائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لان خلاف العقل والطبع
والثاني انه لما خالف امره اغضبه الامر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى لما لم يمتثل فيما
يتخلف به المثوبة الحسنى فصار معناه كاني اطلب منك العصيان لتستوجب الخسران

كقولك اخاطبك هذا الثوب او اجعل لك هذا الطعام اذا الى المأمور

لا بد للامر بمعنى التهديد الا وقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور بالعصيان فهذا هو المجوز لا
ستعماله في هذه الصيغة في الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على اساليب استعمالات الناس ولذلك ورد فيه الامر
بمعنى التوبيخ وذكر في بعض الشروح ان هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الآخر لمعاقبة منه اذ المراد من مثل
هذا الامر النهي وهذا وجه حسن قوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك اي استزل واخرج من
استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر انه لما استعمل فيه لا لامر بالمعصية لان الامر لطلب
الوجود من قبل المأمور وذلك مستحيل ههنا لانه تع كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته ان يطلب عدو
ابليس ان يستفز عباده حمل على امكان الفعل اي تمكنه منه واقداره اي جعله قادرا عليه مجاز الطريق ان
الامر الموجب يقتضي تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعني قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب
لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر
كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى اني امكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعاءهم الى الشر
قوله لان الامر للايجاب او للالجاء كما في بعض النسخ فكان من المعنيين اي الايجاب والاقدار
اتصال يشير الى ما ذكرنا يعني لما كان الامر للايجاب ولا ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار
اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارته للاقدار قوله ومثاله اي نظير ترك
الحقيقة بدلالة حال المتكلم من النوع قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء فقال تعال تغد
معي فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة انه نفي على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا
اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعده كما لو قال ابتداء الا ان هذه الحقيقة تركت
بدلالة حال المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه الى
تغدي الغداء الذي بين يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب
به ايضا لانه بنا عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وقس على ما
ذكرنا مسئلة الخروج ومن امثلته ما لو قالت له زوجته انك تغتسل في هذه الدار
الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر وسياتي بيانه وهذا النوع من اليمين سبق بابي حنيفة
رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا ومؤقتة كقوله
لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رحمه الله قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا ومؤقتا معنى واخذه
من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا
وبنا الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشرع والعرف لما بينا في قوله تعالى واستفزز
من استطعت انه يحمل على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولا تفاهم على ان
قول الداعي اللهم اغفر لي التماس لا امر لمعنى في المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الالزام بل كان
المقصود منه الالتماس ضرورة قوله على الفور اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر
اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره

اي من ساعته وفي الصحاح ذهبت في حاجة ثم امنت فلانا من فورك اي قبل ان تسكن القيتني
الاولى كذا في المغرب قوله قوله تعالى لا يستوي الاعمى والبصير حقيقة للعموم لان المصدر الذي
بدلالة الفعل عليه لغة نكرة في موضع النفي فيعم الا ان العمل بعمومها متعذر لوجود المساواة بينهما
في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض
لنبوة المحل عن قبول العموم ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض ما دل عليه فحوى
الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا النظم ونفي المساواة في الفوز في قوله لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة وذهب اصحاب الشافعي الى نفي المساواة بينهما على العموم فيما امكن القول
به متمسكين بان العمل بالعموم واجب مهما امكن فاذا تعذر العمل به في بعض الافراد لا يلزم منه
سقوط العمل به فيما بقي كالعام الذي خص منه البعض الى قوله لانه خالف كل نفي لما لم يحتمل العمل بعمومه
بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقي فيما وراء ذلك على العموم ولنا ان هذا الكلام
لما لم يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم ينعقد للعموم اصلا لان الشيء يبتني باستفاء محله
وصار كانه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى المجمل فيجب الاقتصار على ما دل
عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم
خص بعض الافراد بعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ما وراءه على العموم
وفائدة الاختلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمي عندهم وان دمه لا يكون كدية المسلم وان
استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سببا للملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة والقول باستواء المساواة في هذه الاحكام ممكن فوجب القول به وعندنا
نفي المساواة مختص بالفوز لقوله تعالى اصحاب الجنة هم الفائزون فلا تظهر في هذه الاحكام
الا ان نفي المساواة في قوله لا يستوي الاعمى والبصير لم تظهر في هذه الاحكام حتى ينقض
النص الاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر وكذا هذا قوله وهو التعامي
في البصر المراد والله اعلم عمى القلب ويصرح لا ذكر القضية المعلومة في ذمن كل احد عن حصين
ويوبدن ما ذكر في التفسير وما يستوي الاعمى اي المشرك الذي لا يبصر الرشد والبصير
اي المؤمن الذي يبصر قوله وكذلك كاف التشبيه يعني كما ان نفي المساواة والمماثلة لا يوجب
العموم عند نبو المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما
لا يوجب العموم عند نبو المحل ايضا فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا لا يمكن القول فيه بالعموم لا ستوائهما في المماثلة والمساواة
بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع الا ان قيل
المحل العموم بحث القول به حينئذ لارتفاع المانع لان المحل يحتمل اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا
وطبعا وكذا شرعا الا ان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما وراءه حاشية

فلما عملنا بالعموم في حديث علي رضي الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم في
~~الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم في حديث عايشة لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم في~~
حديث عايشة لان فيه اثبات الحد والحد يحتال لدرئه لا لاثباته قوله ومن هذا الباب اي مما
تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية لان الا كلمة الحصر
وان لا يوجد الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي الى ما هو محله
بالالف واللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه
تعرفنا بنبو محل الكلام وهو العمل والخطاء واخواته عن قبول الحقيقة انها ساقطة وتسميته
وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم
بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله
واسأل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء ثم لما صار هذا الكلام عبارة عن
الحكم له معنيان مختلفان احدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التي يحتاج الى النية على ما نضمنه
الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات والثاني ما
يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال
المحرمة وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة والابطال على اختلاف المعنيين لان الثواب على
العمل الذي هو عبادة والاثم في العمل الذي هو محرم يبتني على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي
هو حكم يبتني على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ما ذكر في الكتاب واذا ثبت اختلاف المعنيين
صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى اذ القرآن فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية
في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما
يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمأثم مراد
بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزيمة والاثم في الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع
بالاتفاق او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب
فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله امتي فائدة لان عدم المؤاخذة في الآخرة يعم
جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة اما عند اهل السنة فهي
جائز في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يكن الخطاء والنسيان
جائزي المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيه لا تجوز المؤاخذة
فيه جور وفساده ظاهر قوله فصار الاسم اي اسم العمل والخطاء واخواته بعد صيرورته
مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم مشتركا اي في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو
الحكم مشترك قوله وحكم المأثم اي حكم هو مأثم على هذا نعني كالثواب ينفصل عن الجواز

في مسلم المتوضي بالماء النجس من غير علم فكذلك الاثم منفصل عن الفساد كمن صلى مرائيا او مراعيا للشرائط
والاركان يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطيا تحقق الفساد من غير
اثم هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك اللفظي
بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما
مر في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوي فان العموم يجري فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ
موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وساير
انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشيء يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم
اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشيء
هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والماثم بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا
بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشيء والحيوان لا من قبيل العين والقرء
الا ترى انه يتناول الثواب او الماثم لا باعتبار كونه ثوابا او ماثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل
كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا او محرقا وما ذكر في بعض
الشروح انه من قبيل العين للينبوع والشمس لا من قبيل الشيء لان الحكم يتناول الجواز والفساد
والثواب والماثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا
فكان مشتركا لفظيا تحكم اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه واعلم ان القاضي الامام ابا زيد لم يفرق
بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من نظاير
المقتضى فقال في حديث الرفع عين هذه الاشياء غير موضوعة اذ لو اريد عينها لصار
كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مفيدا
وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة حتى بطل طلاق
المكره والمخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل مخطيا لان المقتضى لا عموم له عنده وعندنا
يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بذلك القدر يصير مفيدا فتزول الضرورة فلا تتعدى الى حكم اخر لان
المقتضى لا عموم له وفي حديث النية لما ثبت حكم الاخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى
ما وراءه وصار كانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه ولما خالفه الشيخ المصنف
وشمس الائمة في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان
من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا
على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء
وفيه من التمحل ما ترى وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت
الفحول فلم يشيروا علي بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله ومن الناس من ظن اختلفوا في
التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة احلت لكم

بهيمة الانعام وقوله عم حرمت الخمر لعينها احلت لنا ميتتان على ثلثة اقوال فذهب الشيخ المصنف
وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين
الى الفعل يوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما وذهب بعض اصحابنا
العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وتحليله لا العين واليه ذهب
عامة المعتزلة وذهب قوم من نوابت القدرية كابي عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم الى انه
مجمل وان الاحتجاج في تحريم وطء الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه
الايات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحسب
وصف العين والفعل جميعا بهما متعذر وبهذه النسبة اوردها الشيخ في هذه المسئلة وهذا
الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يمكن ان يوصف بهما الاعيان لانهما من باب التكليف الذي هو مشروط
بالقدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا يصلح
متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال الاختيارية واذا
كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا عن الغاء الخطاب ولا يمكن
اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون
الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير معين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا وتمسك
الفريق الثاني بان العرف دل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من اطلع على
عرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك
الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام والشراب
وتحريم الوطء والاستمتاع في النساء ولا تكاد تجد احدا يتشكك في ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين
وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجملا وصار كانه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم او الاستمتاع بهن
وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم شرب الخمر بعينه قال عبد القاهر
البغدادي في اصول الفقه ان الامة باسرها اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على
ان الله تعالى قد دل على تحريم وطء الامهات والبنات وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه
الايات اجماعا لا ريب فيه ويكفرون المتأولين لها ويقولون انا حكمنا بكفرهم بدليل
نفيا لاحتمال الاسم معنى واحدا والخصوم عليه لا بطلانه هذه الايات والمخالف في هذا
دليل ثابت غير مجتهد مكذب للامة ولا فرق بين مخالفة الامة في ان المراد بهذه الايات
ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما لزمه
تجويز الاخر قال ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما
وجب المصير الى الاخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا
بالاعيان التي لا يصلح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها فتعين القسم الاخر وهو

رجوع التحريم والتحليل الى النص تنافيا ولم يكن للتوقف فيها معنى صفة احد القسمين بطلان الاخر لكنا
نقول يصح وصف الغير بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بها اخراجها من ان يكون محلا
للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن العمل بحقيقة لا يعتبر
للاضمار لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع قال تعالى وحرمنا
عليه المراضع اي منعنا وقال ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهم شراب الجنة وطعامها ومنه
حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه وغيره وحريم البير لمنع الغير عن التصرف في حواليها
الفعل بالحرمة على معنى ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه
ويوصف العين بالحرمة على معنى ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد
ممنوعا عنها لو قلنا ان وصف العين بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشي كقولك
لفلان مالك لا تاكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشي عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه
فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني
ونظيرهما الحفظ والحماية فان الحماية ان يظهر اثرها في المحمي بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامي مع
القاصد لذلك المحمي لا في عينه فيبقى المحمي على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ فيصير
المحفوظ لا في دفع القاصد الا ان انقطاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة
ومنه قول الشاعر الا ذهبت المحافظ والمحامي ومانع ضيمنا يوم الخصام ذكر الامرين جميعا لكون
المقصود حاصلا في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن طريقه مختلف وذلك
ما نحن فيه كذا في شرح التاويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه بالكلية
وانقطاع نفوذه اصلا فان من قال لعبده لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه
لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه اقوى
لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة
بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعموا
خطأ فاحشا وذكر في الميزان انما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم
الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقبح والحرمة مثل المعاصي ولا
يجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستقذرة من الانجاس والجعلان
والحيات والقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا
المحسوس والثابت بدلايل العقول وانكروا اتصافها بالحرمة لئلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم
يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيح وحسن كالافعال نوعان قبيح وحسن ونوع
متوسط في الاعيان لا تنفر عنه الطباع والاصل التي فيه يوصف بالحل والاباحة قوله كان ذلك
امارة لزومه وحقيقة يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل اكد والزم واللزوم امارة

الحقيقة

حاشية (في الهامش): قوله ممكن ان يكون محلا للفعل اصلا وذلك اما حقيقة كاكل الحجر والسم واما شرعا كنكاح المحارم ولحوم الخنازير كوطء — فاذا امكن اي يمكن واذا نقصت الحرمة في المفعول عن المحل وفي المحل والفعل فلا وجه للانكار

تعديته — كذا في هامش

قوله وهذا النوع من تحريم الفعل بطريق اخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق وغاية التدقيق وان كان ثبوت حرمة الفعل بطريق التبعية لان نفي الفعل بطريق عدم المحل اولى من نفيه مع بقاء المحل كما اذا قال لعبده لا ... الكوز

لان فيه اخراج العين عن كونه مقصودا بالحرمة واثباتها بالتبع وهي حرمة الفعل بمقام الاصل والثاني ان فيه اثبات الحرمة مع بقاء المحل وتصور الفعل بمحل وعدم تصور الفعل بمحل وهنا قلنا بعدم التحريم

الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنفى والمجاز لا يكون لازما وينفى
فاذا كان اللزوم كيف يكون مجازا لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون
مجازا لكن نصيب الفعل تابع في التحريم بخلاف ما اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم فمقام المحل
مقام الفعل بمعنى لما ثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا واقيم العين مقامه في اثبات
حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبت حرمة الفعل ضرورة كما بينا واقيمت مقامه في
الاتصاف بالحرمة ~~ثبت حرمة الفعل ضرورة كما بينا واقيمت مقامه~~ لان الفعل لم يبق مقصودا
شرعا وهذا اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق لان الفعل فيه تابع لان
نفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا فاما ان يجعل اي
التحريم المضاف الى العين مجازا في العين لنصيب الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء
محله كما زعم الخصم فغلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن
الاصالة وافادة ما هو تبع وهو الفعل مقامه وان فيه ابقاء جهة للفعل في الحل قوله
ويشطر من مسايل الفقه شطر كل شي نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واشكالا
للقليل كما قال عم في الحائض تقعد شطر عمرها اي بعضه ومثله في التوسع قوله تعلموا الفرايض
فانها نصف العلم كذا في المغرب **باب** حروف المعاني هذا باب
دقيق المسلك لطيف الماخذ كثير الفوايد جم المحاسن جمع الشيخ فيه من لطايف النحو ودقايق
الفقه واستودع فيه غرايب المعاني وبدايع المباني ما يحق لما يتلى عليك من بيان لطايف
حقايقه واستمع لما يلقي اليك من كشف غوامض دقايقه تتوقف ان شاء الله تعالى تستنزه بنصاري درك
اسرار مستودعاته وتستفيد بتبحر في الوقوف على عجايب مستبدعاته ان شاء الله تعالى واعلم
ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال
الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف ما دل على معنى في غيره
ويسمى الاول حروف التهجي اي التقطيع من تهجي الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني
لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد
حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في
ازيد حرف معنى بخلافها في احمد وكذا في قولك اخرجت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال
ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا
الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كان اكثرها حروفا سمي الجميع بهذا الاسم
قوله حروف العطف العطف في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده
الى الاخر فالعطف في الكلام ان ترد احد المفردين الى الاخر في حكمه او احدى الجملتين الى
الاخرى في الحصول وفايدته الاختصار واثبات المشاركة واصل هذا القسم الواو لان

العطف لاثبات المشاركة فان الفاء توجب الترتيب معه وثم توجب التراخي معه فلما كانت في تلك
الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب
والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا المعنى دون غيره صار اصلا في
العطف قوله وهي عندنا لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول
ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم ذلك البعض على اصل ابي حنيفة رحمه الله وكما زعم بعض اصحاب
الشافعي يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
فقط من غير ان يدل على كونهما معا في الزمان او على تقدم احدهما على الاخر وفي عطف الكلام على
الكلام على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل
الشرع والفتى الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب عن حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل
كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر ذلك بعض
في احكام القران في الفواتح نقلا عن الشافعي انه قال في الوضوء بعد ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره
الله لم يجز وضوءه وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد
واما في الجمل فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا قوله واحتجوا اي تمسك مثبتوا الترتيب بما روي ان الصحابة
لما سألوا رسول الله عليه السلام عن السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من
شعائر الله قال ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه احدها ان النبي عليه السلام فهم وجوب
الترتيب حتى قال ابدؤوا وانكلوا والثاني انه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم [illegible] الكتاب والثالث
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب
مست والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان فان قيل لا نعارض
بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجويزهم انها
مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله ووجب الترتيب وتمسكوا ايضا بان
الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فلو لم تكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله
ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى
الله ورسوله فلو كانت الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله وهذا حكم ابتداء دليل العامة
اي موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اي بتتبعه من استقريت البلاد اذا تتبعتها
تخرج من ارض الى ارض ومعناه انه ينبغي ان يستقرئ لانهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب
وبالتامل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بني عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب او للجمع المطلق
كالحكم الشرعي يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بالطلب فيهما وبالتامل في موارد النصوص وقوانين
الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما وكلاهما اي الاستقراء والتامل حجة عليه اي على من ادعى

انها للترتيب لا للجمع المطلق من غير تعرض اي تقييد له وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب
حتى لو كانا متقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذكر النقل
عن ائمة اللغة [illegible] بحجة وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه قال الامام عبد
القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بمنزلة التثنية في
المتفقين فاذا قلت جاءني زيد وعمرو لم يجب ان يكون المبدوء به في اللفظ سابقا بل كل منهما يجوز ان يكون صاحبه في
جواز تقدمه كما اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا لتقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل
فقط لان الفاء تختص في الاجزية دون الواو لان الجزاء متعقب على ما اوجبه من شرط ونحوه والفاء هي التي تدل
على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكرنا فلو كان موجبها الترتيب لما افترق
الحال بين الفاء والواو قوله واصله جاءني زيد وزيد وزيد وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر
وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص محصلة من غير نظر الى المعنى لان الالفاظ اذا
كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك قال جاءني بكر وبشر
وخالد بخلاف ما اذا كانت متفقة فتمكن اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال
المقصود فيقال الزيدون احترازا عن التطويل والتكرير المستكره فمن هذا الوجه لمطلق الجمع لا لجمع
يكون الواو وفي قولهم جاءني بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذا عين تلك كذا في بعض الشروح قوله
قال اهل اللغة لا تاكل السمك وتشرب اللبن قال الشيخ الامام عبد القاهر اعلم ان النصب
في قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد الواو في
اعراب ما قبلها لاشتمل النهي على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما المقصود النهي عن
الجمع منهما فلما لم يمكن ادخال تشرب في اعراب تاكل وجب ان تضمر ان [illegible] لا تاكل السمك لا
يكن منك اكل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا معطوفا على مثله نحو لا يكن منك اكل السمك وشرب
اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهي عن الجمع منهما والاحدهما مباح لم وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب
على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوه صار العدول به عن المعنى
الاول كانه نصبه اذ كان سببا للاضمار فاما ان يراد ان النصب بمخالفته للاول حتى كان عاملا
ذلك المعنى فلا قوله ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد لان الغرض ههنا الجمع بين الشيئين والاباحة لا جعل
الاكل سببا للشرب [illegible] اكلت السمك شربت اللبن كما يكون كذلك في قولك لا تنقطع عنا فنجفوك اي لا يكن منك
انقطاع فجفاء منا ولكن ذكر لا تدن من الاسد فياكلك اي ان دنوت منه اكلك [illegible] الاكله
اياك وعلى قوله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان تطغوا
فحل عليكم غضبي صير طغيانكم سببا لحلول اثار الغضب عليكم واذا كان المراد الجمع وجب اثبات
على الواو دون الفاء [illegible] على الجمع والفاء تدل على ان الثاني بعد الاول واذا ثبت ان الفاء الاصل في موضع الواو
الاصل الواو وفي موضع الفاء فلو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعلم ان كل واحد منهما وضعت لمعنى على حدة

قوله ومثله اي مثل قوله لا تاكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله اي لا يكن
منك نهي عن خلق واتيان مثله اي لا تجمع بين هذين النهي عن خلق مباح لذاته ثم اقترانه باتيان مثله وما حكي عن الاصمعي
انه كان ينشد باسكان اليا او يقول ان سماعي كذلك فوجهه ان يكون اليا في تقدير النصب كقوله كان ايديهن
بالقاع القرق او يكون على الابتداء والخبر لا تنه عن خلق وانت تاتي مثله وقبله ابدأ بنفسك فانهها عن غيها
فاذا انتهت عنه فانت حكيم فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى بالامر منك وينفع التعليم لا تنه عن خلق وتاتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم ومما تمسك به العامة قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة
الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امرا ومامورا او زمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلام الله تعالى
عن ذلك منزه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رايت زيدا
وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل وان الامام عبد القاهر وهما بدل على ان الواو لا اصل له
في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد
وذلك لان الاشتراك والاختصام مما يستحيل ان يقع بين اثنين فلو قلت اشترك زيد وعمرو اي زيد قبل عمرو في الاشتراك
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كما
اذا قلت جاني زيد فعمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجي فلو كان الواو دليل على الترتيب لزمه
ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو
واشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاني زيد فعمرو وفي جعل الاختصام والاشتراك مسندا الى فاعل
واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله والاصل
كل في كذا يعني الاصل في الكلام المخصوص اسما كان او فعلا او حرفا مثلا ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحد
وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع للافهام والاشتراك مخل به والترادف موجب للعطل
عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة لعقلها من الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع
اللفظ اولا بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد ينسبه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم اخرين
ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل او عددا اي حكم دعت الى ذلك ومثل الابتلاء ان كانت اللغات
توقيفية ليتبين درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام نوع تفحص بالتامل فيه لتكثير ثواب
الدال اي يلزم التكرار فان قيل الاخر ان يكون لمطلق الترتيب قلنا قد وضعت كلمة ثم لمطلق الترتيب
فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الواو في الوضوء شرط في الجديد كما هو
قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لما اشترط ولانها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف
يدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به والله تعالى اعلم وتمسكوا بانها اوجبت الترتيب في قوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبروه ان ذكرا ستغني عن
قوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن لان الواو لكن الواو استدراك من حيث المعنى اي ليست الواو للترتيب

فكانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء كان ذلك اي كونها اصلا دالا على انها وضعت
لمطلق العطف الذي هو اصل بالاستواء من امر اضافه لمناسبته ثم انشعبت الفروع اي الحروف التي هي فروع
فاختلفت وتنوعها بالنسبة الى الواو ثم اتيا بشيء من المعاني التي هي فروع لمطلق الجمع من تقييد بصفة الترتيب
وصفة القران وصفة التراخي اعتبارا بالتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ
وانهم وضعوا لكل جنس اسما ثم فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم سوع الى رجل وامرأة
وكالتمر اسم جنس ثم سوع الى عجوة وبرني وسيحاني وقنب ودقل وغيرها قوله تمييز عما قد زعم
الشافعي رحمه الله والجبائي وقد زعم بعض الناس ان الاسم المرهنة مجمل لان المراد لا يعرف منها ودخول مومنة
مفسر لها فلذلك تقييد الرقبة في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس وانواعها
معلومة المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل المجمل ولا دلالة
اي لكونها بالجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قال مالك رحمه الله ان القران عنه لا ينصور الا بالولاء او ترتيب
كما قال الشافعي والجواب عن متمسكهم ان قوله ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج و
الدين وهذا لا يحتمل الترتيب وسياتي بيانه وكذلك قوله اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب
وما عرفنا وجوب الترتيب كيف وانه معارض بقوله واسجدي واركعي مع الراكعين وانما عرفنا
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف
في موضعه وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ الترتيب مقتضيها لعدم
انفكاك احدهما من الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو
للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان
دخلت الدار يتعلق بالشرط ويترك حالا ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغى الثاني والثالث لعدم
المحل وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد للمقارنة استدلالا بالمسائل
المذكورة في الكتاب وليس كذلك اذ ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب
في صورة من الصور التي وجدت فيها الواو ان يكون الواو موضوعا له لجواز ان يكون المقارنة او
الترتيب بناء على معنى اخر غير الواو كما سنبينه والدليل عليه عدم اطراده فيما في الدلالة على المقارنة او
الترتيب الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة وعلى
انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط ويترك فيه
جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الاختلاف
في المسئلتين ولكنه بناء على موجب الاجتماع اي موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك
بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى ناقصة لوجود الشرط دون الجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه
جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت
الثانية والثالثة بالشرط ثم تتعاقب الحالة ولما صارت الثانية والثالثة كالاولى في التعليق بالشرط

وليس من الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب ذلك فتعلقت غير موصوفة بالترتيب ونقعن
كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق او قدم الجزاء كما ذكرنا اذ الجزاء متأخر عن الشرط فتقدم الشرط عليه او اخر ذكرا
وكما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين
تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لا نصف له ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت
طالق وطالق وطالق فانها تطلق واحدة لا ثلثا خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد
وربيعة وابن ابي ليلى لان ازمنة الوقوع متفرقة فلا تقع مجتمعة فتبين بالاول فلا يصح الثاني ويمكن
فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت
طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلثا كذا في الاسرار وذكر
بعض مشايخنا في بيان قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة الكاملة لتصير الناقصة
كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها الا ترى انه لو قال لامرأته هذه طالق ثلثا وهذه
طلقت الاخرى ثلثا لان خبر الاولى يصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلثا
وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مستقلة بنفسها فلا يقتضي ذكر الخبر مرة اخرى
وكذلك لو قال جاءني زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة يصير المجيء والمرور مذكورين
مرة اخرى لا بطريق الاول فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط المذكور في الاول مذكورا في الاخير
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار وطالق ان دخلت الدار فيقع الثلاث
تطليقات بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير
فقيل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار
وحاصل الطريقين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات تعلقت بالشرط بلا واسطة فلذلك
ينزلن جملة عند وجود الشرط لا ان الواو اوجبت الجمع (؟) وقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه
اي موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اي انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما اي
المتعلق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق او قال وطالق بعدها وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة مستغنية
عما بعدها فلم يتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فيتوقف
على الاولى لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فيتعلق الطلاق
الثاني بعد تعلق الاول والتعليق منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن
كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجرام (؟) اذا نظمت في سلك وعقد راسه ينزل
عند الحلال على الترتيب الذي نظمت به فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة لما تطلق (؟)

نتيجة الواو وقد بينا ان الواو لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب بخلاف ما اذا كرر الشرط لان
كل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره
ما يغير اوله واول الكلام يتنجز لو لم يوجد الشرط اخرا فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل
بلا واسطة بالشرط ايضا وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لا يوجد
في اللغة لفظ يدل عليه اوجز منه فكان الاخير مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين
الا ترى انه لو تجزى بهذا اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصف تطليقة يقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى
وعشرين طلقة يقع الثلاث جملة ولم يقع الواحدة اولا ثم تقع العشرون كما قال زفر فكلامه ههنا فاما طالق
وطالق فكلام صحيح ولم يقم دليل على انهما كلام واحد الا انا وجدنا في اللغة ما يعبر به عن الاثنين
بعبارة اوجز منه وهي ثنتان او الثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة للاستدراك
الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالحاق بالاول صار جملة كما لو
قال معها اخرى واما قولهما يصير ما تم به الاولى كالمعاد مرة اخرى فيجيء بيانه بعد ومن
في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابي حنيفة ان الثاني يتعلق بواسطة واعلم ان القاضي الامام ابا
زيد ذكر في الاسرار هذه المسألة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بالمرسل علق
بحال واحد اوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة
رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة في المسألة من وجهين احدهما
ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة
تعلق الاجزية بالشرط تكلما بها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط
وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان
تعلقن جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة والثاني واليه اشار في الكتاب
ان المعلق ليس بطلاق في الحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا في
الحال لا يحتمل وصف الترتب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع
وحينئذ ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما يثبت وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد فيثبت الترتيب
ويصير تكلم به او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني ان يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو
فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط فلغوا عنها ان تفرقهما او جمعهما
في حق الواقع ذكر القاضي الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكان الشيخ انما
اورد قولهما اخرا وذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة اتباعا للقاضي الامام فان قيل الائمة وما قاله
ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذلك الملفوظ
به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط
يصير كذلك طلاقا واقعا ومن ضرورته تفرق الوقوع ان لا تقع الا واحدة فانها تبين لا الى عدة كما

او نحو فقال انت طالق وطالق وطالق **قوله** واذا كان موجب الكلام ما قلنا وهو الاجتماع والاجازة لا
يترك المتوالي المفضي للاجتماع بالمطلق اي بالواو **وقوله** واذا اعترضت اي الاجزة بجوز ان
يكون جواب عن سؤال الطائفة الاولى في هذه المسئلة ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جميعا يعني
ثبت المقارنة باتحاد حال التعلق الذي يفضي الى الاجتماع في الوقوع لا بموجب الواو ويجوز ان يكون متصلا
بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق يعني اذا اخرت الاجزية يوجب كلامه الافتراق فلا تتغير
بالواو واذا اعترضت يوجبه الاجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما قلنا انها لا تتعرض للقران ولا للترتيب
ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على هذا الاصل مع جوابه ومن ابرع مسايل اثنتان منها يدل على ان الواو
للترتيب واثنتان على انها للقران منها مسئلة الاختين وهي ان رجلا لو زوج امتين لاخر برضاهما
من رجل في عقدين او عقدتين بغير اذن مولاهما او بغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة
كل واحد منهم فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر فان اعتقهما بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يعتق الجمع بين الحرة
والامة لان حال العقد والى الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
وبقي موقوفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها
ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان وهذه
مثل ذلك او متصلتين كما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب بطل نكاح الثانية لما سنبينه وبقي
الاول موقوفا على اجازة الزوج ولو وجدا ذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة
الزوج لا غير ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفا على اجازة الزوج كما كان ولو
اعتقهما على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا كما
كان ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى ولو اعتقهما معا انعقد نكاحهما ولا
يبطل بالاعتاق بحال وانما ذكرنا لتعرف فائدة القيدين المذكورين في المسئلة فتامل **قوله** في عقد من
احترازا عما اذا زوجهما في عقد واحد فان ذلك لا يفسد بحال **قوله** ولو سكت فيما بين ذلك بان
قال اعتق هذا وسكت ثم قال الاخر اعتق هذا او سكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف
الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول فقد اقر بالثلث له فعتق من غير سعاية ثم لم يصح ما بعد
في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثلث بينه
وبين الاول نصفين الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني فلما
اقر بالثالث فقد زعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال حق الاولين كذا في
شرح الجامع للمصنف **قوله** اما في مسئلة المولى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق تقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك والشافعي في قوله القديم واحمد
بن حنبل والليث بن سعد وربيعة ابن ابي ليلى انها تطلق ثلثا لان الواو توجب المقارنة ولان

الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلثا الا ترى انه لو قال لها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار طلقت ثلثا عند وجود الشرط فكذا ههنا لكنا نقول غلط لما قررنا ان القران ان لم يكن موضوعا
وهو مع فلو حملت الواو عليه كان تكرارا وهو خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا والواو للعطف المطلق لا للقران
ولا للترتيب اي لكونها للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي
من اجله يكون على ما يكون الاول بما دونه موجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع او من معنى التعلق باخر
كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص على المقارنة بل هي من محتملات
الواو والمغير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يوثر في الطلاق الاول وهو معنى قوله ولم تتوقف على التكلم
بالثاني واذا لم يتوقف اول على اخر بانت بالاول ولغا الثاني والثالث لفوات محل التصرف يخص
الابانة بالطلاق الاول على خلاف العبادات اي لا لفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضي وقوع الثاني
والثالث ولكن من شرط تمام المحل فاذا لم يبق لغا ضرورة ثم على قول ابي يوسف يقع الاول قبل
ان يفرغ من التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانية يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه
شرطا او استثناء مغيرا وما قاله ابو يوسف احق فانه ما لم يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو كان
وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قاله
شمس الائمة **قوله** ولذلك في نكاح الاختين اي وكما ان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل لا لان
الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لاقتضاء الواو
ذلك لان عتق المولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية يعني بعد ما عتقت الاولى لا تبقى الثانية محلا للنكاح
الموقوف لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف اراد به حل المحلية اي لا تبقى الامة محل النكاح
في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نافذا او موقوفا
يبطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر
بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق اللزوم حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل
لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا ابطل توقف نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل
الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد اعتاقها لفوات المحل في حق التوقف فيه
وانما قيد بنزوله في حق التوقف لان بطلان المحلية في حق لا غير حتى لو تزوجها بعد صح لانها قد صارت
حرة ولان الواو لا يتعرض للمقارنة ليجعلها كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما وهذا يشير الى انه
لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما **قوله** فاما نكاح الاختين ذكر بعض
مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسئلة الاختين قال هذه
حرة وهذه حرة والكلام انما في حملة تامة لا مسئلة وحرف الواو اذا عطفت على جملة تامة
لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على اخره كقوله لامرأتيه هذه طالق ثلثا
وزينب طالق ان زينب تطلق واحدة وقال في مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه

ح
ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية وتوقف نكاح الاولى ولو وجد اذنهما جميعا نفذ نكاحهما

نحو الكلام الثاني جملة ناقصة تشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال لهما هنا واحرث هذه تحتان يبطل نكاح الثانية
ولو قال في مسئلة الاختين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة والاصح ان منهما
فرق لانه اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين والفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام
يغير اوله لتوقف اول الكلام عليه كما توقف على الشرط والاستثناء واذا لم تغيره لم يتوقف عليه مسئلة
الاختين اخر الكلام لا يغير اوله لانه اذا لم يصح الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاح
الجمع بينهما وهو معنى قوله فلا يغير الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه
فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا وفي مسئلة الامتين اعتاق الاخيرة لا يغير الكلام الاول لان النكاح
يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغير الاول لو صح فلم يتوقف الكلام عليه
واذا لم يتوقف فسد الثاني قوله وصدر الكلام يتوقف عليه اي على الاخر الذي هو معنى شرط التوقف
من جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى
والاسوى الكلام الاول على الثاني وان كان معنى اعتقال الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا
فاما اذا كان منفصلا عنه فلا ومن لا يوجد اي تغير صدر الكلام بالاخر في المسئلة لا يوجد لا
يقال قد تغير في مسئلة الطلاق صدر الكلام بالاخر لانه يثبت به حرمة غليظة لانا نقول ليس ذلك بتغيير
هو تقرير حكم اوله وتاكيد لان حكم الحرمة الخفيفة وحكم اخر الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للعقد
واما ما ثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثالثة قوله عن الصحة الى الفساد وعن الوجود
الى العدم المغير الذي يلحق باخر الكلام لا يخلو من ان يؤثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل
الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حر ان
شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال
اعتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله
وكذلك في مسئلة الاقرار عطف على مسئلة الاختين يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخره
فكذلك في مسئلة الاقرار تغير الصدر باخره ايضا فان اصحابنا قالوا انه يعتق من كل واحد ثلثه لانه جمعهم
بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كانه قال اعتقتهم والذي اعتبران
قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعت هذا العبد
من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما وكذا ذكره شمس الائمة في شرح الجامع وهذا النص بصحيح
فان الواو للجمع المطلق ليس له عمل في القران ولا في الترتيب ولكن اخر الكلام هاهنا يغير اوله
لان حكم الصدر لو سكت عليه عتق الاول كله بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به
الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله الى السعاية لانه وجبت
عليه والمستسعى كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما وان
لم يتغير الى الرق ولكن تغير من براءة الى شغل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا واذا اتصل

مسئلة

الثاني والثالث يسعى الا الثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على آخره لا انه لو
قوله ولهذا قلنا اي ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد رحمه الله في الكتاب اي في الجامع الصغير وينوي
اي في التسليمين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا كما ذكر الشيخ لفظة اول الكلام
الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة
وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية الا ترى انه قال في المبسوط وينوي بتسليمه
الاولى من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق
الجمع في النية لا الترتيب فيها وفي شرح الجامع الصغير لشمس الائمة من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلاة
قول ابي حنيفة الاول وما ذكر هاهنا بناء على قوله الاخر فقد رجع الى تفضيل بني آدم على الملائكة وبين
مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به هاهنا فالواو لا توجب الترتيب والتقديم
في النية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال ثم النساء ثم الصبيان ولكن
مراده في الموضعين ان يجمعهم في نيته وفي شرح الجامع الصغير للمصنف فاما التقديم والتاخير
فليس بشيء لازم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسئلة الوصية بالقرب
فذكرنا ذكرها هاهنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمني البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة
والجماعة خلافا للمعتزلة قال الامام الكشاني والمختار عندنا ان خواص بني آدم وهم المرسلون
افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا انا
من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بني آدم وذكر الشيخ الامام ابو منصور في تفسيره ولقد
كرمنا بني آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نعلم فيه
الا انا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى وذكر مثل الكلام بين الانبياء
والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء مفوض ذلك الى الله تعالى فاما الجمع بين
من البشر وانفسهم وبين الملائكة الذين لا يعصون الله طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة
فلا نجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه يجمع بين من ذكرنا وبين الملائكة فيتكلم حينئذ في تفضيل بعض على
بعض قوله وكذلك الجواب عن متمسك الخصم يعني كما ان قول محمد من الرجال والنساء والحفظة لا
يحتمل الترتيب فكذلك قوله ان الصفا والمروة لا يحتمل الترتيب لان الاية سيقت لبيان انهما من شعائر ومعالم
الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لا في العين الا ترى انه في الزمان الذي كان الصفا فيه من المعالم
كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله ولهذا ثبت السعي جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من
الشعائر فبم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما
ولهذا قال عطاء ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل في المباح دون
الواجب وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا واما قوله
فلا جناح اي لا اثم عليه ليدخل الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونائلة وكانوا

يعبدونها في الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تع في ذلك المكان فنفي ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه
قوله عند ان الشيء المذكور بعد الفاء عن ترتيب نعني ان النص لموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن الشيء في نفس الامر
لا ينفك عن ترتيب والبداية بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية لذلك الشيء فوق اهتمام به
اذا فاز بك من كنت مشغوفا به وقيل ان مالذ بمن تقول وجه الحبيب اتمنى تنقدم وجه الحبيب لكنه
نصب عينك وزيادة التفات خاطرك اليه ولما دلت البداءة على زيادة العناية ظهر بها نوع تقوية صالح
للترجيح الا يرى ان ابا بكر رضي الله عنه استدل في تفضيل المهاجرين اي تعيين الامام منهم بتقديمهم في
قوله تع والمهاجرين والانصار وقد ادرك النبي عم بالتقديم تعالى فنبدا بما بدا الله تع به اي وكان ابدا
بما بدا الله تع به وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الاية **قوله** فاما قوله لفلان علي
مائة ودرهم لبيان اخر جواب عن سؤال يورد على العطف بتقرير المعطوف عليه كما في قوله مائة ودرهم
حتى كانت المائة دراهم فان لم تجعل مفسرا في قوله مائة وثوب او نحوه الواو لمطلق العطف لكنه
جعل بيانا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مبينا في هذه الصورة فلم تخلف في الصورة
الاخرى قال النيسابوري ذكر بناء على حكم العطف ليلزم الاطراد بل على اصل اخر يتفرع سمعك ليتساءل
قوله بخبرها التام متعلقة بكاملة اي كاملة بخبرها فلا يحتاج اي هذا العطف في اي افضل اي
تتمتهم اما ما واو الابتداء او النظم من حصول الكلام لاحاجة اليها بل هي واو العطف كما في الجمل
الناقصة الا ان عملها في عطف الجملة الناقصة الجمع بينهما وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف
الكاملة الجمع بين مضموني الجملتين في الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وانما هي العطف على
مواصلها اي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت لافتقار الكلام الثاني
اليها لعدم اتمامه بدونها لا لمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة فلا
تثبت **قوله** ولهذا قلنا اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة
الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا تجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل
غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا مما ترتفع بالاثبات
الشركة فيما تم به الاولى لانها دليل الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة تتقدر بقدرها الا اذا
استوى اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق الطلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه والتصرف العطف الاستبداد
اي التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا
يصار الى الاضمار وفائدته تظهر فيما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان
وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وان كانت المراة غير مدخول بها بلا خلاف

ايضا فكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى
يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق
الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة
يعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقتا جميعا ولا تجعل كانه افرد بما
الشرط وقال وفلانة ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل
تطلق بدخول نفسها وفي هذا النظير نظر والا يلزم على ما ذكرنا قوله هند طالق ثلاثا وهند
حيث لا تثبت الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو تثبت
الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف ولفلان
يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف
لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى
ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك
المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام تفوت موجب الكلام اصلا اذ لا
دلالة للثلاث على الاربع بوجه فاما اثبات المثلث كثيرا ما يحصل فيصار اليه عند التعذر
قال الامام البرغري يشكل على انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق او قال طالق وطالق انه يقع بعد وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد
لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة وانما صار الى منزلة الى
الاستبداد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غير ما وقع
على الاولى لان الاشتراك بينهما في تطليقة لا يتحقق فصار الثاني اي استبداد الجملة الناقصة
قوله عند اختصاره او الاولى وهو اشتراك الناقصة في خبر الاولى عن عدم استبدادها اصلا
ومن عطف الجملة قوله تع واولئك هم الفاسقون فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة
فيما تم به الجملتان الاوليان وهو الشرط الذي تضمنه قوله تع والذين يرمون المحصنات كقوله
الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق لا تعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان
كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا به غير راجع الى ما تقدمه من المحدود في القذف غير مقبول
الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها ومن هذا القبيل قوله تع فان يشاء الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل
فان قوله ويمح الله الباطل جملة تامة معطوفة على ما تقدم غير داخل تحت الشرط اذ لو دخل
كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد علم ختم
القلب عنه وقد وجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط وسقوط الواو في الخط واللفظ
ليس للجزم بل لسقوطه في اللفظ لالتقاء الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كسقوطه في قوله
ويدع الانسان وقوله سندع الزبانية ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان

وتقف عنه بعض رأوا ابتاعها بالمخط والدليل على انه ابتدا اعاده اسم الفاعل اذ لو كان بناء للفعل ونحو
الباطل واختلف في ختم القلب فقيل هو الصبر اى ان يشا الله يختم على قلبك بالصبر حتى لا تجد مشقة
استهزائهم وتكذيبهم وقيل هو الانسا اى ان يشا الله ينسيك ما اوحى اليك فلا تبلغه اليهم فلا تستهزئون
بك ولا يكذبونك وقيل هو عدم الفهم اى ان يشا الله يختم على قلبك فلا تفهم الحق من الباطل كما فعل بالذين كفروا
الكفر ويذكر احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويترحم على اولئك بما ختم على قلوبهم
وما ينزل بهم من انواع العذاب ويمح اى يظهر ويظفر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم حتى يصير اهل
الحق ظاهرين على اهل الباطل ويحق الحق بالحجج والبراهين ويمحو الباطل بالحجج والبراهين يعني ليعرف
كل احد الحق من الباطل بالحجج التي اقامها اذا تامل فيها حق التامل بكلماته اى بحججه كما في بعض التاويلات
ومثاله والداعون اى من قبيل عطف الجملة الذي لا يوجب الاستثناء في قوله والراسخون في العلم
يقولون فانه عند من اخرجت الاستثناء في قوله وما يعلم تاويله الا الله لما بينا في اول الكتاب وهنا
على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله
وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم
الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا جرت
الاعراب فيها كان شيئا بدون الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فلذلك يكون مغنيا عن تكلف
معلق آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بنا بين غير متحدة بالجملة السابقة كما في
الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها بالجملة جامعة منها كما ترى فخرج زيد وفرسه يعدو وبسط العذر
في ادخالها الواو كليهما ومن الاول مثلا في قولهم قام زيد وقعد عمرو وهذا معنى استعارة الواو للحال

الحال

قوله لان الاطلاق يحتمله يعني لما كانت للواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال محتملا
لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج كما في قوله تعالى حتى اذا جاءوها
وفتحت ابوابها اى وقد فتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب
الجنة فمتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على
وصول الضيف اكراما له وتاخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكريم فلذلك جي بالواو
وكانه قيل حتى اذا جاءوها وقد فتحت ابوابها قبل وجواب اذا محذوف اى اذا جاءوها وكانت
هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها ونالوا المنى وانما حذف لانه
في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله واختلف مشايخ اصحابنا
في هذا الاصل ففي بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها جعلوها للعطف لتحمله
لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملة للحال وفي بعضها اختلفوا كما اذا قال العبد اد الي الفا
وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذلك اذا قال للحربي انزل وانت آمن لا يامن ما لم ينزل
جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والحا

الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال
بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناهما للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مثيل
كان شرطا تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق
الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول وصار كانه قال اد الي الفا فانت حر وان نزلت فانت
آمن هذا ما ذكر في عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت على قوله
انت حر وانت آمن لا في قوله اد وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان
شرطا للنزول كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق
لدخول الواو عليه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سابقتين على الاداء والنزول
لان الشرط متقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق
كان كل واحد واقعا في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقولهم
عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى وكم من قرية
اهلكناها فجاءها باسنا بياتا اى جاءها باسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال تعالى ثم دنا فتدلى
جاز على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اراد كان لون
سمائه من غبرتها لون ارضه وقال آخر تمشي فتنعس ثم تبكي فتعثر اراد وتعثر فتبكي وقال
القطامي كما طينت بالفدن السياعا اى طينت بالسياع الفدن وهو القصر والسياع بكون الطين
كن حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل اى انت حر وانت آمن في هذه الحالة
وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعلق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه
التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف يصح تعليقه الا ان
وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية او الامان ههنا لا
يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح التعليق ظاهرا ولا يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه
من باب القلب الذي هو شعبة من اساليب الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة
والثاني ان قوله وانت حر وقوله وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين
اى مقدرين الخلود في حالة الدخول لان الاحوال الواقعة في غرض المتكلم من هذا الكلام عدم
وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا للحرية في حال الاداء وانزل مقدرا
للامان في حالة النزول ولما استلزم المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين

جواب م

بهما ومعدومين في الحال والثالث الجملة الواقعة حالا انما تقع مقام الامر لا مقصودا للمتكلم
فاحترز بحكم وتصير معنى الكلام اد الي الفا تصير حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة
بالاداء والامان متعلقا بالنزول نظير الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك وذكر في بعض
الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اى وصفا له لا شك سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال

بعينه لا تسبق الموقوف قوله لانه لعطف الجملة اي الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذ الجملتان
خبريتان ههنا بخلاف ما تقدم وذكر الضمير لان حرف التهجي يذكر ويؤنث على احتمال الحال لان
الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطا له فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة و
كانه قال انت طالق في حال مرضك او انت طالق في حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدقه القاضي
لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البز اي خذه مضاربة
واعمل به في البز كذا لفظ المبسوط ومنع الواو لعطف الجملة لانها لا تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طلبيتين
لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ
مع ان استعارتها للحال لتصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف
الواو على المجاز فيكون مشورة اشار بها عليه لا شرطا في الامر الاول كذا في المبسوط والبز
متاع البيت من الثياب خاصة عن ابي دريد وعن الليث ضرب من الثياب وعن الجوهري
هو من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفته وكان محمد في السير عند اهل الكوفة ثياب
الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب قوله احدهما كذا الواو تستعمل
بمعنى الباء مجازا كما استعملت في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شفوية
واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الالصاق الذي هو معنى الباء ثم المستعمل في المعاوضات
الباء التي تؤدي معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الاخر والخلع
من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء
كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم حملت على الباء حتى كان هذا وقوله احمله بدرهم سواء ووجب
الاجر اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضي
العوض من الجانبين وذلك ان يجعل الواو للحال فيصير حرف الالف عليها شرطا للطلاق وبدلا
عنه لان تفسير قولها بهذا المال فصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون لك علي الف درهم
وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال الزوج طلقتك فكانه
قال بفورين طلقتك بذلك الشرط اي طلقتك ان قبلت الالف نظيره اي نظير قولها طلقني ولك الف
وهذا اي قوله ولك الف لا معنى للباء ههنا معنى للباء ههنا اي لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء
في مسئلة المضاربة اذ لو جعلت بمعناها صار كانه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير
العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيصير العمل بنفس الاخذ مستحقا والعمل ليس بواجب على المضارب
بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يجعل للحال ايضا لانها انما حملت على الحال في مسئلة الخلاف وفي قوله
طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب
في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة
لا يمكن حملها على الحال فتعين للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة وكذا الكلام في قوله

طالق وانت مريضة او مصلية وقال الامام الواو للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى
يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا بتركيب الحقيقة لان ذكر العوض او معنى
المعاوضة امر زائد في الطلاق والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال
انت طالق على الف او انت طالق على الف وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها وحنث به في قوله
ان حلفت بطلاقك فكذا وذلك لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين لما عرف
واليمين لا زمة لا يقبل الرجوع لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد الحديث ولو كان معنى
المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما في النكاح وساير المعاوضات وكذلك
يوجد الطلاق بدون العوض وهذا اجماع لكن الكلام في المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر
زائد فلا يصلح مغيرا لحقيقة العطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصلي بخلاف الاجارة
لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فجاز ان يعارض امرا اصليا آخر قوله لان الحال فعل او اسم
فاعل نحو جاءني زيد يتكلم او متكلما وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان يكون صفة غير
ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة
اسم الفاعل على اتصاف المتصف بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله
ولك الف حكم اسمية او ظرفية وليس بفعل ولا فاعل فلا يكون صيغة الحال بخلاف قوله وانت
حر فان الحر اسم مشتق من الحرار فقال حر العبد يحر حرارا من باب علم فيصلح صيغة الحال وحاصله ان
الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو للحال
وفي قوله وانت حر قد وجد المعنيان فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ وهو مشكل لان
المذكور في عامة كتب النحو ان الجمل الاربع وهي الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية تقع حالا
ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية فالواو لازمة نحو جاء زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكرمه
يكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو جاءني زيد يسرع او يتكلم او
يعدو فرسه وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران وان كانت ظرفية وليس
بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكثر منهم اليد ان كان بعد الظرف مظهر فالامران
جائزان نحو لقيته وعليه جبة وشي ولقيته عليه جبة وشي وقوله ولك الف من هذا القبيل
فيصلح ان يكون حالا وكيف لا ولا يصح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع
كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفت ان التناسب شرط بين المعطوف
والمعطوف عليه ولما لم يستقم ان يكون الواو للعطف يجعل للحال تصحيحا للكلام واحترازا
عن الالغاء وكذا قوله وانت حر صيغة للحال مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما
وقع خبرا للمبتدا ولو جعل حالا لكان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت
في حيز الحال وهي ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من

كل وجه كان وقوع قوله وتلك الف حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض ويجوز ان
يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعلا او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل اي الاصل فيها ان يكون
فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة الحال
اي صيغة الحال في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا وذكر في بعض الشروح
ان ما يجيء من الحال التي هي ليست بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوه
الى في ولقيته وعليه جبة وشي مقدر باسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشي
فعلم ان قول صاحب الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح ولكن للخصم ان يقول فيشكل هذا بالجملة
وهي قولها وتلك الف حالا بمثل هذا التاويل ايضا اي طلقني مستقرا لك على الف درهم او وجبا
على ذلك وفيه معنا اذ هذا التركيب لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا تقتضي الواو
البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا لانه يجري مجرى المفرد اذ لا فرق بين قولك جاءني زيد مسرعا
وجاءني زيد يسرع في افادة معنى الاسراع ثم الظرف لاشتماله على الفعل اما مقدر بالفعل كما
هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو مذهب الاخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز
الحال كانت مقدرة بالفعل او اسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشي لقيته
مستقرا عليه جبة وشي او مستقرة عليه جبة وشي وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان
الواقع حالا في الحقيقة هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضي الواو وكان هذا التركيب
مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح بالمضمر فقيل لقيته يستقر عليه جبة وشي او مستقرة عليه بخلاف
قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصلح الجملة الاسمية لها الا مع
الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للحال ويتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم
فاعل للعهد اي الحال المستترة في هذا الظرف وهو قولها ولك فعل اي يستقر او اسم فاعل اي مستقر
قلت هذا كلام حسن لو لم يكن في الفقه روايات كتب النحو جمع فان المذكور فيها ان الجملة
الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها واما
تركها فلما ذكره هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف
خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه مجاز فيه الامران قوله وصدر الكلام يعني قوله اذ الى
الف عنه يعتد مشتبا الا شرطا للجزاء لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب
على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا تكون من غير عقد واصطلاح ولانها لا تزيد
في شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوهما والضريبة وظيفة ياخذها المالك فحمل عليه
اي حمل صدر الكلام على كونه شرطا للتقدير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للمختوم باداء
الالف بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف
درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون اخر فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو لانها

صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال بل يكون مبتدأ وكذا الف في بينك او يكون وعلى انها اياه بالمال
لا يتعلق بها اللزوم وقال ادى في ما في الباب ان يكون حرف الواو محتملا الجميع ما ذكرنا والمال بالشك
لا يجب كذا في المبسوط فصلح اي قوله اذ الى الف دلالة على الحال اي على ان الواو للحال قوله لا
يدل فيها على الحال لان الاصل في التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذكر
لا يثبت بالاحتمال وان ذكر وكان الظاهر من حال الموجز انه لا يطلق حليلته في حال المرض لانه حال شفقة
ومرحمة ولم يوجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذي هو حقيقتها وقد صح الحمل عليه
ثلاث الحلبي ولكنها تحتمل الحال لان المرض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد يتاخر الى المرض
ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه لا يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد به
بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعت فاعل
او انه جاء اسمية مع الواو وايضا نصب على المصدر من آض يئيض اذا رجع وينوب عن الحال
تقول فعلت ذلك ايضا اي ايضا عائدا اليه ويقال قد اكثرت من ايضا اي اكثرت التكلم بهذه الكلمة
كذا ذكر الميداني قوله الفاء للوصل والتعقيب يعني يوجب وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة
حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تطاول المدة
بينهما ومعنى قوله تراخي عن المعطوف عليه بزمان وان لطف معنى من ضرورة التعقيب
تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا
والقران ليس بموجب له قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع عليه
ذكر الامر انه لا يعري عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا
زيدا مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط
بالفاء نحو ان ياتني فانا اكرمك فعرفت ان الحرف المعنيين هو الاتباع قوله الا ترى يوضيح
لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعملته العرب
في الاجزية لان من حق الجزاء ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل لان الحكم يترتب
على العلة اي بلا فصل رتبة او زمانا على حسب ما اختلفوا قوله اخذت كل ثوب
بعشرة فصاعدا معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر ثوب بعشرة
ثم علا السعر فزاد على العشرة فتقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا فقوله صاعدا انتصب
على الحال بعامل مضمر والتقدير كان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقيب الاخذ صاعدا من غير تراخ
او ذهب الثمن صاعدا وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم الا ذكر الفاعل والمفعول
والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا او معنى وهو ظاهر وكذا على المفعول معنى اذ ليس
الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان الصاعد من الثمن وكذا على العشرة لفظا وهو ظاهر
وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن بعشرة وبصاعد وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة

وبعضه بالكسر وجب حمله على ان يكون التقدير فما زاد الثمن صاعدًا او ذهب اي ذهب على هذه الحالة
في العطف **قوله** وجوه العطف منقسمة على صلاته اراد بالصلات الحروف يعني قد ذكرنا ان
انواع العطف تقسمت على حروف فالواو لمطلق العطف وثم للترتيب مع التراخي فلا بد من ان يكون
الفاء لمعنى اختص به في اصل الوضع ولكل من مختص بمعنى ~~ا~~ وذكر هو التعقيب بصفة الوصل
اذ لم يوضع له لفظ اخر والاشتراك خلاف الاصل لما مر غير مرة **قوله** ولذلك اي ولان الفاء للتعقيب
قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعت هذا العبد منك بكذا فقال المشتري فهو حر انه يعتق ويجعل الرجل
قابلا للبيع ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب والتعقيب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال
قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا للرد الايجاب
او جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب والقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال بطل
القبول بالكلية **قوله** فاذا هو لا يكفيه انه يضمن وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب فيكون تقديره انه
شارط للكفاية في الاذن لانه امر بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كان يكفيني قميصا فاقطع
والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه قميصا كان القطع حاصلا بغير اذن فكان
موجبا للضمان بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه لا يضمن لان قوله اقطعه اذن
مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان ولا يقال قد غره بقوله يكفيك فينبغي ان يجب الضمان
لان الغرور بمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد الضمان لا يوجب الضمان على الغار كما لو قال هذا
الطريق امن فسلكه فاخذ اللصوص متاعه لا يضمن كذا في المبسوط **قوله** فتبين بالاولى
قال بعض مشايخنا هذا قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان تطلق ثنتين وذلك لان
العمل بموجب الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط
فيحمل الفاء على معنى الواو مجازا وحكم على الخلاف كما عرفت والصحيح انها تطلق واحدة عندهم
جميعا لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كما لو قال لها بعد
فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز
كذا قال شمس الائمة **قوله** ولذلك اي ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا انما اعاد
هذا الكلام ليبني عليه ذكر الحديث الذي ورد وبظاهره تمسك اصحاب الظواهر منهم
داود الاصفهاني فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه
قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء
لم يكن لقوله فيعتقه معنى ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى
الا ترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء وقال عامة العلماء يعتق عليه من
غير اعتاق لما عرف والمراد من قوله فيشتريه فيعتقه الاعتاق بملك الشراء لا بسبب اخر

العطف لان الفرد يختص بمعنى في اصل الوضع

مالا اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضربه فاوجعه وكسر فقرمطوانما اثبتنا به الملك
ابتداء لان انشاء العبودية وثبوت العتق لا يختص الاجر ما دام يملكه لا يعتق على ان ملك النكاح لا يدل
على ثبوت ملك النكاح لا بقاء بقيته ثم ان التي لانها تعود الى ما كانت عليه **قوله** اطعمه فاشبعه
اي بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام
وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك قوله ثم يشتريه فيعتقه مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا
بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك بما قلنا فلو شرط اعتاق ابتداء لا يكون ذلك على الفاء
لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون اعتاقا حتى تم كلامه فتخلل بينهما زمان وذلك ليس
بمقتضى الفاء فكذا نقل رحمه الله **قوله** فذلك اي قوله فيشتريه فيعتقه على ان يكون معناه فيعتقه
بالشراء كالاشباع في قوله اطعمه فاشبعه وقوله بواسطة الملك احتراز عما قال لا يصح ان
يكون الاعتاق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة فكان منافيا له والمنافي
للشيء لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشيء فقال اي نفسه لا يصلح حكما له ولكنه يصلح بواسطة
الملك وذلك لانه بالشراء يصير متملكا والملك في القريب اكمال لعلة العتق فيصير العتق مضافا
الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب للحكم
بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك الاحتياج الى اعتاق
اخر فاما اصحاب الظواهر فاذا اشتراه فما عتق الا ان يحرج به عن العهدة ايضا خلافا لما
قاله زفر والشافعي وانما حصل الشرع مجازاة الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم
واعلاها وقد حصل ذلك للولد بواسطة الاب فلا يمكن الولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد
من الاحسان الى الاب لا يماثل نعمة الوجود ولان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع
الى الذات الا اذا وجده مملوكا فاعتقه بالشراء المحسن يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق
اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه فاذا زال عنه هذا
الوصف بالشراء صار كانه احياه بعد ما فني فيجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه وهذا
على وجه التحريض والترغيب لا على طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهما
بحال فاذا انضف عن نفسه وتامل في احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما صنعنا
من حقوقهم واغفر لهم ما صنعوا من حقك يا اكرم الاكرمين من غير تراخ اي من غير ان
يشتغل بعمل اخر او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل **قوله** وقد يدخل الفاء على العلل
الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على العلل ولا يدخل على العلل لاستحالة تاخر
العلة عن المعلول الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا
كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الا
عتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان قد ضيق وضيقه الا ظهر أتاك الفرج

والخلاص لم ابشر فقدا اكل الغوث وتدلجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علم الاشارة باق بعد انتفاء الابشار
ونشير هذه الفاء فاء التعليل ههنا بمعنى لام التعليل والاشارة لازم ومشعر بها الفترة بمولود ثم
اي صار زوجا لها وزرابه وههنا بمعنى اللام والمراد من الغوث المغيث **قوله** انه يعتق الحال لما
ذكرنا ان الفاء في مثل هذه المواضع للتعليل فيصير معناه اذا ادي الفا لانه حر فلذلك يتنجز به العتق ولو لم
ولم يجعل المعنى للتعليق كانه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله اذا ادي الفا علة وقوله فانت
حر جزاء به كما هو حقيقة الفاء والادا صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر فاذا
حركا في صورة الواو فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الي اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل
صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجب الترتيب
والعلة سابقة على الحكم كما بينا لانا نقول لما ذهبنا اليه عملنا بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت سببا للعلة
يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ثم رجع الشيخ الي اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اي ولان
الفاء للعطف بالحقيقة التي ذكرت قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء
للعطف ومن شرط المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب
من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي يحصل بصدده هو التقدم والتاخر بين
الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا
اخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس اولا وقام ونحوه والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها
الترتيب فيعمل بالترتيب في الوجوب اي وجب درهم وبعده اخر كما اذا قال درهم ثم درهم
يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل الفاء عبارة عن الواو
مجازا لمشاركتها في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم لان موجب
حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول
متصلا به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة فيحمل
على انه خبر مبتداء محذوف المبتدا ذكرت لتحسين مضمون الجملة الاولى وتاكيدها كانه قال فهو درهم
كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول اي من قبلك الا بلسان قومه اي بلغتهم ليبين لهم اي الامر الحق والصراط
المستقيم فيضل الله من يشاء اي يخبر ذكر البيان بسبب ضلال الضلال والمذكور في التفاسير فيضل
الله من يشاء بعد التبيين باختياره الباطل ويهدي من يشاء لاتباع الحق وكقول الشاعر وهو رؤبة
في رواية صاحب الصحاح يريد ان يعربه فيعجمه اي اغرابه اعجام له ومعنى البيت انه لا يقدر على
انشاء الشعر والكلام به من وضعه في غير موضعه بان يمدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق
الذم لان حسن الكلام وفصاحته بحسن موقعه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان
يعربه اي يفصحه ولا يلحن في اعرابه فيعجمه اي ياتي به عجميا يعني يلحن فيه فالعطف فيه على المخالفة
يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه وقال الاخفش لو نصب لوقوعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه

فكان حرف الفاء صلة للتاكيد وكانه قال درهم فهو درهم

من يشاء الله

يخبط

فهو من قسم الاعجام فيما وضع موضع المدح ويضع فيه رفعه كذا في الصحاح وذكر صاحب الكشاف في سورة النمل
الآخرة رأوا عن الحطيئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من نقل الحجارة وقال
الشعر صعب وطويل سلمه . اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه . زلت به الى الحضيض قدمه . يريد ان يعربه فيعجمه
قوله الا ان هذا اي جعل هذا مبتدا كما قاله الشافعي لا يصح الا باضمار وفيه ترك الحقيقة وهي العطف
والفاء من كل وجه لانه يساوي قوله علي درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما
ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبار لها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل
من الوجه الذي ذكره فقد حصل العمل بمعنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب
في الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي **قوله** على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا
كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقول ضربت زيدا ثم عمرا بعد شهر ولا يصح ذلك
بالفاء واختلف اصحابنا في ان التراخي في ظهور اثره فقال ابو حنيفة يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى
كان بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا لان كمال التراخي يوجب هذه الكلمة وصيغتها لمطلق التراخي فيدل
على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في
الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يرى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب
اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا فقدر كانه لا يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كانه
فصل بالسكوت وقالا ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي الوجوب دل اللفظ
عليه متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف وبيانه فيما قال الاخر هذه المسئلة
على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها واما ان قدم الشرط
او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعند ابي حنيفة يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه صار كانه سكت ثم استانف لان التوقف
اول الكلام على اخره وان وجد المغير في اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول
في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت واذا
قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني
لبقاء المحل اذ المعلق لا يزيل المحل ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني
ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعليق بالشرط
لا يثبت له شركة فيما تم به الاول والتصير ذلك كمعادته ايضا لان ذلك انما يثبت شرط الايقاع
وهو معدوم فيقع قوله ثم طالق بلا اسناد ولو استانفه حقيقة لا يقع شئ فكذا اذا صار مستانفا
حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعليق بالشرط فيبتني

على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار
طالق لا يثبت التعليق بالشرط يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لا
تتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن مبينا الشركة فيما تم الكلام
الاولى لانفصاله صورة ويمكن ذلك بدون العطف بان يجعل خبرا بعد خبر واذا اخر الشرط في المدخول
بها او بدونها تعلق بالشرط ما يليه ويقع الباقي في الحال ويلغو ما بعده وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه
الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى
العطف تعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها يطلق ثلاثا وان
كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونة **قوله** كما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تقع لغير المدخول بها تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث
ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها ولو قدم الشرط واخر وكانت
المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق بالشرط ما يليه ومثل الوجوه الاربعة مذكورة في
من غير ذكر خلاف فيصلح مقيسا عليها لانه جنس في جميع المسائل المذكورة **قوله** وقد
يستعار ثم بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا للواو احترازا عن
الالغاء كما في قوله اي للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف
مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعار بمعنى الواو قال
الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم
الذي تنبني عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرا
من قبله كما لا تصح الصلاة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا ان
كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كانها للتباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وذلك في هذه الاية
جاء بثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان
هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها للترتيب في الاخبار لا للترتيب في الوجود اي ثم اخبركم
ان هذا كان من المؤمنين وقال ثم الله شهيد على ما تفعلون فلا يعمل بحقيقته ثم لانه شهيد على ما تفعلون
قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو كما في قول الشاعر ان من ساد ثم ساد
ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها
وهو العقاب كأنه قال ثم الله معاقب على ما يفعلون قال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته
على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم
قوله ولهذا قلنا اي لوجوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز
عند التعذر قلنا كذا او لجواز استعارة ثم للواو قلنا كذا اذا عجل الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا

لبيان حر

تعدد م

منا

منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير شرع الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية اخرى فليأت
الذي هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولنا ما روي عن النبي عليه السلام انه قال من
حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه رتب والترتيب للوجوب في الشرع
فحملنا ثم على حقيقته في هذه الرواية لامكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يجري على
حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية
الاخرى وهو قوله فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو
كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته او حمل على حقيقته لكون الامر بالتكفير للوجوب
حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل فيما ذكرتم
ترك العمل بحقيقته ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح ما ذكرتم قلنا
يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة
خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه واليه اشار الشيخ بقوله
حقيقة الامر المقصود وان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة
ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال
فكان ما قلناه احق وفيما ذهبوا اليه ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عم على التكفير
بامرين الحلف ورؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل التعلق بالخيرية على اصلهم وانما جعلنا
عبارة عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب الى ثم لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل
الغرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز كيف ما
كان لانه لمطلق العطف لانا انما حملنا على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان
لا يحصل هذا المقصود وجعلناه مفيدا بترتيب الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو
ليبقى الامر على حقيقته ولتتوافق الروايتان **قوله** عليه السلام من حلف على يمين اليمين خلاف
البار في الاصل وسمي القسم يمينا لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى
المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين وهي مؤنثة في جميع المعاني
كذا في المغرب **قوله** فالفاء اولى اي الواو اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جوازه بثم
لان الواو للجمع ومعنى الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة
للواو من ثم الا ترى ان من قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال درهم ودرهم ولهذا
اي ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق فطالق وطالق بمعنى الواو لتعذر حمله على الحقيقة على ما بينا فيقع عند وجود الشرط واحدة عند
ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ثلاث لان الحقيقة اولى يعني لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم يكن متعذرا كان

العمل بالحقيقة اولى ولو كانت المسئلة على الاتفاق او على الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم جميعا لان كلا منصوصا على ان الثابتة تعقب الاولى فتبين بالاولى لا الى عدة بخلاف الواو واذا قدم الجزاء او الفاء فقال لها انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار تعلق هذا ايضا اي لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا تفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتاخيره وعند البعض ينبغي ان يقع الثلاث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلثا عند وجود الشرط بالاتفاق وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه في الكتاب وذكر الفقيه ابو الليث في المختلفات انه يقع عندهما ثلاث تطليقات عند وجود الشرط سواء كان مدخولا بها او لم يكن وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الاختلاف وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث تطليقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى وفي شرح الطحاوي فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء وهي غير مدخول بها فدخلت الدار بانت بتطليقة واحدة عند ابي حنيفة وقالا تقع ثلاث ولو كانت مدخولا بها تقع الثلاث بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار او ذكر بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن فالطحاوي جعل كلمة الفاء مثل كلمة الواو قدم الشرط او اخر وذكر الفقيه ابو الليث انها مثل كلمة بعد فقال اذا قال لها ان دخلت فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع

قوله واما بل فلاعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط فان قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قد اخبرت بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو وتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو كانك قصدت ان تثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فاثبته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو فيكون الاستدراك في الفعل وحده دون النفي وهذا النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لا يملك

بعد قوله

الرجوع عما وقع ومثاله لو قال الرجل لامراته طلقي نفسك واحدة لا بل ثلاثا يملك ان يطلق الثانية دون الاولى الا الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله قوله ولهذا اي ولكونه للاعراض عن الاول واثبات الثاني قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان علي الف درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثاني مقامه ورجوعه عن الاقرار باطل واقراره بالغير على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المالان كما لو قال علي الف درهم بل الف دينار او قال لامراته انت طالق واحدة بل ثنتين وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي الانفراد ما قدمه اولا لا بنفي اصله لان الامر لو كان كذلك لاحتيج الى اخراج الكلام الثاني مخرج التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول تقديرا فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدرك النفي بقوله بل الفان اي بل نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الف آخر كما يقال حججت حجة لا بل حجتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا بالحجتين لا غير وكما يقال جاءني رجل بل رجلان كان استدراكا لنفي الانفراد لا لاصل المجيء وهذا بخلاف ما اذا اختلف جنس المال لانه عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعاد العدد الاول وزاد عليه لان ما اقر به اولا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حججت حجة لا بل عمرتين وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اي اخراج من العدم الى الوجود وبعدما ثبت وجوده لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يمكن وعلى هذا لو قال علي الف زيف بل الف او على الف لا بل زيوف يلزمه ازيد المالين وافضلهما وهما الالفان والجياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما اقر به اولا او وصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه المالان كذا في المبسوط قوله ولهذا اي ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثاني مقامه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لا يملك ولا على اقامة الثاني مقامه ولكنه يملك وقوع الاول فلغا آخر كلامه قوله ولهذا اي لما ذكرنا قالوا جميعا اي اصحابنا الثلاثة انها تطلق ثلاث تطليقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقدرته لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كانه قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق

نتين فدخلت مرة واحدة يقع الثلاث وعند الخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها إذا دخلت
الدار فأنت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند أبي حنيفة لأن الواو ما وضعت للـ[ترتيب]
ولكنها للعطف فالأول يتعلق بالشرط بلا واسطة والثاني يتعلق بذلك الشرط بواسطة فإذا و[جد]
الشرط نزل على الوجه الذي تعلق وهذا لأن المعطوف عليه إنما يجعل مكررا إما ضرورة أو لأن اللفظ
دال عليه لغة أما الضرورة فمثاله قولك جاءني زيد وعمرو ويستحيل مجيء كل واحد منفردا ضرورة
انحصار مجيئهما بمجيء واحد وأما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فإنه دل على وجود الشرط لغة على
بينا أن التشبيه في بعض نصا بنفسه وإنما قلنا ذلك لأنه يجعل بمنزلة يمينين لأنه لو لم يجعل
صار معطوفا وهو يقتضي المعطوف عليه لأنه بدونه لا يتصور فيثبت الواسطة حسبما
من المجلس ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كأنه أعاد الشرط وهذا
تعليل محمد لأنه قال فصار بمنزلة قوله لا بل ثنتين إذا دخلت قوله ويتصل بهذا أي ببيان
العطف أن العطف متى تعارض له شبهان أي جهتان أعتبر أقواهما لغة وإن بعد
ذلك الشبه لأن الأقرب لا يقابل القوي فيعتبر القوي أولا ثم الأقرب ثانيا نحو الكناية ينصرف
إلى ما هو المقصود في الكلام أولا لأنه أقوى كقولك رأيت ابن زيد وكلمته ينصرف الكناية إلى
الابن دون زيد ثم إلى المكنى الأقرب ثانيا وكما في العصبات تعتبر قوة القرابة أولا ثم القرب
ثانيا مثاله رجل له امرأتان فقال لإحداهما أنت طالق إن دخلت الدار لا بل هذه مشيرا إلى
المرأة الأخرى كانت داخلة دارا أخرى أنه أي قوله لا بل هذه يجعل عطفا على الجزاء دون الشرط
حتى لو دخلت الأولى الدار طلقتا جميعا ولو دخلت الأخرى لم تطلق واحدة منهما وفي هذا الكلام
وجوه ثلاثة أحدها أن يجعل معطوفا على الجزاء وتقديره لا بل هذه طالق إن دخلت أنت
والثاني أن يجعل معطوفا على الشرط وتقديره لا بل هذه طالق إن دخلت الدار فيكون طلاق الأولى
معلقا بدخولها والكلام إن حمل على هذا الوجه مجاز ويحمل على الوجه الثاني عند وجود النية
فإذا لم ينو حمل على الوجه الأول لأنه أقوى لأنه لا يفرض المتكلم وصيغة الكلام أما الإسناد
بالغرض فهو أن كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر أن قصد الإنسان تدارك الغلط
الأيسر والغلط في الجزاء أهم وأعظم من الغلط في الشرط لأنه هو المقصود في مثل هذا
الكلام فوجب الحمل عليه للرجحان فيما يرجع إلى قصد المتكلم فأما الإسناد إلى صيغة الكلام
فهو أن العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزا كان أو مستترا من غير أن يؤكد بضمير
مرفوع منفصل قبيح وإن كان جائزا تقول العرب فعلت أنا وزيد وقلما تقول فعلت وزيد
بل هو شيء لا يكاد يوجد إلا في ضرورة الشعر قال الله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فاذهب
أنت وربك فلم يعطف على الضمير حتى أكد بالمنفصل وإنما وجب ذلك لأن من شرط
العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه لتفيد العطف فائدته وهو التشريك

لا بل هذه إن دخلت الدار فأنت طالق
والثالث أن يجعل معطوفا على الجميع وتقديره

المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل ولا على العكس ثم الضمير المرفوع
المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة الأولى أن إعراب الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون
إذ النون فيهما بدل عن الرفع في يضرب والأخرى أنهم أسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا
ضربت وضربنا اجتنابا عن توالي الحركات وإنما يحترز عنه في كلمة واحدة لا في كلمتين فعرفنا
أنه بمنزلة حرف من حروف الفعل فإذا كان كذلك كان العطف عليه عطفا على الفعل الظاهر
فوجب تأكيده بالمنفصل ليكون عطفا للاسم على الاسم ولأن الفعل والفاعل بمنزلة شيء
واحد لافتقار كل منهما إلى الآخر إذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا
يتصف بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظرا إلى افتقاره إلى الفعل إلا
أنه إذا كان قائما بنفسه بأن كان مظهرا أو منفصلا لا يعتبر بهذا الشبه اعتبارا للحقيقة فإذا
كان غير قائم بنفسه بأن كان ضميرا مستكنا أو بارزا متصلا تأكد الشبه بالعدم والعطف
على المعدوم حقيقة باطل فعلى ما تأكد شبهه بالعدم كان قبيحا فوجب التأكيد بالمنفصل
ليحصل العطف على الموجود من كل وجه ومن الخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث
جاز من غير مؤكد كقولك ضربته وزيدا لأنه متصل لفظا لا تقديرا لأن المفعول فضلة في الكلام
لأنه منفصل في التقدير ولأن الكلام لا يفتقر إليه لأنك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حاله
فلذلك جاز العطف عليه فأما المخفوض في بابه فمتصل لفظا وتقديرا لما بينا أن الفاعل كالجزء من الفعل
فلا يكمل التحسين العطف عليه إذا ثبت هذا فنقول إذا عطفنا قوله لا بل هذه على الشرط صار عطفا
على الفاعل في قوله إن دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفنا على الجزاء
صار عطفا على قوله فأنت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا أولى فإن قيل تجعل
الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله
سيصلى نارا ذات لهب وامرأته فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلى على قراءة من قرأ امرأته
حمالة بالنصب وجاز ذلك للفصل وهو قوله نارا ذات لهب وكما في قوله تعالى
سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا معطوف على الضمير في أشركنا للفاصل
وهو كلمة لا وكذا وآباؤنا في قوله تعالى أئذا كنا ترابا وآباؤنا معطوف على الضمير في كنا
لاعتبار الفاصل وهو ترابا إلى غير ذلك من النظائر وهاهنا قد وجد الفاصل وهو لفظ الدار
وكلمة لا فينبغي جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على أنت واستوى الجهتان
في صحة العطف وإذا استويا يرجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله أنت طالق
حتى كان طلاق الأولى معلقا بشرط كل واحدة منهما وأن تطلق الثانية بحال استوى في الجهتين
المستويتين ويرجح الأخير بالقرب قلنا إنما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف
على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح إذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه أقوى منه فأما إذا وجد

عليه ... من العطف على الضمير المتصل وفي مسألتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت
لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى مؤكد ولا فاصل فكان اولى مما يحتاج الى
ذكرا لا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى ما دونه في الدرجة كما في قوله
انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلانة فيتعين العطف على الشرط وان كان ضميرا
مرفوعا متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق وقد جاء العطف
على الضمير المستكن من غير فاصل قوله قلت اذ اقبلت وزهر تهادى كنعاج الملا
تعسفن رملا قوله الفصل اولى ... انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح
نوى ما يحتمله كلامه فان دخلت الثانية والاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلت
فكذلك ايضا وذلك في القضاء ديانة بينه وبين الله تع وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة
في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر
العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليظ عليه دون التخفيف
وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول
في الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك العين
ما لو افردناه بالشرط والجزاء ابطلت الشركة وذلك ما ينافيه العطف الناقص كذا ذكر
الشيخ في شرح الجامع وذكر شمس الائمة ان العطف الناقص انما يجعل ما
تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح اخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم
المعنى وهذه الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى الغير
من غير ضرورة **قوله** واما اذا استويا اي استوى الشيان في صحة العطف
وهذه مما لو قال لفلان علي الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا
الدينار معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صارت قيمته مستثناة
العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة او سبعون لو قدرنا
عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينار
وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شبهان اذ يحتمل عطفه على المستثنى وهو عشرة
لان استثناء الدينار من الدرهم الالف صحيح استحسانا عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله كاستثناء العشرة منها والاخر انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم
ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليها ترجح العطف
على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته
مستثناه مع العشرة من الالف قال العبد الضعيف ... على اصل محمد وزفر ان
يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار

المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينار ويحتمل عطفه ايضا عليه صح

مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس وبابطال احد الجنسين يتعين الاخر فيصح العطف
ان تعذر اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه نصيب الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار
وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال
لفلان علي الف درهم الا عشرة ... قلنا لا نسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما على ما ذكره فان
محمدا رحمه الله ذكر في الاصل اذا قال له علي الف درهم ومائة دينار الا درهما صح الاستثناء وينصرف
الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة فان جعلناه
استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذكر الدنانير
واحدا جعلنا الاستثناء من نوعه ... ان مثل هذا انصرف الاستثناء الى الجنس فيصح العطف
على الالف **قوله** واما لكن فهي ... لكن يستدرك به ما تقدم في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت
زيدا لكن عمرا فلما توهم المخاطب ان عمرا غير مرئي ايضا نفيت ما ظنه لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين
بل من وجهين احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت
زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت
زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي هذا
في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن في
الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت فقولك عمرو لم يأت جملة منفية وما قبل لكن جملة
موجبة فحصل الاختلاف وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع بالابتداء ولم يأت خبره وكذلك
ضربت زيدا لكن عمرا لم اضرب عمرا منصوب بلم اضرب وليس العطف فيه حتما كما يكون في ما ضربت زيدا لكن
عمرا كذا ذكره الامام عبد القاهر فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد
دون عطف الجملة على الجملة والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعدها فاما نفي
الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها
وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى صح ان تقول ما جاءني زيد لكن عمرا ... مجيء زيد صريح هذا الكلام
لا بكلمة لكن فانه لو سكت عن قوله لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا ايضا وفي قولك جاءني زيد بل عمرو انتفى
مجيء زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام فانه لو سكت عن قوله بل عمرو لا انتفى الانتفاء وبل يثبت حينئذ
... الثبوت وهذا هو الفرق بينهما **قوله** عند العطف استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع
للاستدراك بعد النفي ... لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذه الكلمة
انما ينتظم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذكر بعض ... احدهما ان يكون الكلام
متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن
الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فاما اذا فات احد المعنيين لا يثبت
الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مثال فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقر به انه ...

فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل فهو
على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه
اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له منفرد برد الاقرار
فينفرد برده ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا
للاقرار ونصيره قابلا للمقر به لغيره فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان به اي بقوله ما كان لي قط كان هذا الكلام
بيانا انه نفاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز ومثاله قوله لفلان علي الف درهم
وديعة فيصير قوله علي مجازا في الحفظ اذا وصل بالكلام فكذلك ههنا واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن
النفي كان هذا نفيا مطلقا عن نفسه اصلا لا نفيا الى آخر فيكون ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام
على الظاهر ويكون قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت
الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول ومثال آخر رجل ادعى دارا في يد رجل انها داره والذي هي في يده
يجحد ذلك فاقام المدعي بينة انها داره فقضى القاضي بها له ثم اقر المقضي له انها دار فلان وما كانت لي
قط او قال ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له الثاني ترد الدار على المقضي عليه ولا
شئ للمقر له لانهما تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك باطلا فوجب رد الدار على المقضي عليه بخلاف
على انا قلنا الاولى لان المقر الاول والثاني في المقر له الاخر تصادقوا على ان العبد ليس للاول لان
صدق المقر الاول في النفي وان كذبه في الجهة والثالث صدق المقر الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق
على ان لا حق للاول في العبد فلم يستقم رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه الاتفاق
نسبة ما المقضي عليه في هذه المسئلة فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن قضيت عليه بالقضاء
فاذا بطل القضاء بقول المقضي له انها ما كانت لي قط تمكن المقضي عليه من اخذها بزعمه فلهذا ترد عليه
وان كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه وهبها لي بعد
القضاء وسلمها الي او باعها مني فهي للمقر له وضمن قيمتها للمقضي عليه وهذا لا اشكال اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفي
لان الاقرار صحيح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له متصلا اياه في قوله هي لفلان فاذا قال بعده ما كانت
لي قط فقد قصد ابطال الاقرار والرجوع عنه وكذبه المقر له فلم يبطل في حقه واما اذا بدأ بالنفي بان
قال ما كانت لي قط كان في نقض القضاء لا يصير عليه وقوله ولكنها لفلان كلام مبتدأ منقطع عما قبله الا انه
بيان معتبر لتوقف اول الكلام عليه ويصير الكل في حكم واحد فيكون اقرارا بالملك للغير بعدما انتفى ملكه وعاد
الى المقضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي ولهذا نقول ان الاخر
كلام مناف للاول لان آخره اثبات واوله نفي والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به لا ينقطع عنه
والحكم لاول الكلام بشئ قبل آخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخره
ولا نفرق فان كل كلام يشتمل على النفي والاثبات ثم ان هذا كلام يشتمل على النفي والاثبات
فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال الاخر باوله كما في كلمة الشهادة ويكون قوله ما

اي نفيا

كان

بدأ

له

ذلك

كانت لي قط باتصال الاستدراك به كليا للملك عن نفسه باثباته للثاني وذلك يحتمل بان ملكه بقضاء القاضي
فيجب عليه في حق المقر له ولهذا قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي
تصديق المقر له فاما اذا قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما
نقض وبيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة وان انفصال النفي عن نفسه
بالاثبات لغيره انما يكون لتاكيد الاثبات عرفا ومما ذكر تاكيدا للشئ كان في حكمه حكم ذلك الشئ
فلا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كانه قال هذه الدار لفلان وسكت وان النفي لما كان
لتاكيد الاقرار كان متاخرا عن الاقرار معنى لان التاكيد ابدا بعد المؤكد وان المقر قصد تصحيح اقراره
ولا يصح في هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتاخير وفي
الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا قوله الا انه اي لكنه بالاسناد اي باسناد
نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق
المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذي هو مبني على صحة القضاء فصار شاهدا من هذا الوجه فلم
يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقر للغير وتصحيح هذا الفصل تقديم الاقرار
على النفي بان قال هي لفلان وما كانت لي قط فان النفي فيه شهادة على المقر له ببطلان حقه الثابت
بالاقرار يؤكد ذكره في فصل تاخير الاقرار لان الكلام باتصال النفي بالاثبات صار كشئ واحد
فصار تقدم الاقرار وتاخره سواء ثم انه وان لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وظاهر
كلامه اقرار ببطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضي عليه فيضمن له قيمتها قال الشيخ الامام
المصنف في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فاما عند من لم يرى ضمان العقار فلا
عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا وذكر في شرح الجامع للفقيه ابي الليث ان هذا قولهم جميعا
لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع والرهن والسعاية كبدل الرجوع عن الشهادة فكذا هنا
وذكر شمس الاسلام الاوزجندي انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار تضمن بالاتلاف
عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة واعلم ان هذين المثالين اعني قول المقر له بالعبد ما كان لي
قط لكنه لفلان وقول مدعي الدار ما كانت لي قط لكنها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب
في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبة وانما
العاطفة هي المخففة الا انهما لما اشتركا في الاستدراك واستويا في الحكم اورد الشيخ هذين
المثالين في هذا الفصل ومثال العرف المعنى الثاني امة تزوجت بغير اذن مولاها قوله
رجل للشغلى كما هذه المسئلة تخالف المسائل التي قبلها في ان الاستدراك فيها صرف الى الجهة
حتى يصح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المسائل ~~التي مثلها ان الاستدراك~~ صرف الى اصل
الكلام ولم يصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والخمسين كما في قوله لا اجيز النكاح
بمائة وخمسين وذكر لانه في تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن

عليه

صرفه الى الجهة وفي مسألة الاقرار لم يصح برده اصل الاقرار ويعود الالف بلا فائدة لانه يصلح رداً
للجهة ورداً للاصل فاذا وصله بقوله ولكنه غصبته علم انه نفى السبب لا اصل المال وان لم
يصدقه في الاقرار باصل المال وان تفاوت في الحكم لان الاسباب مطلوبة للاحكام فتعذر عدم التفاوت
يتم تصديقه لما اقر به فيلزمه المال ~~لان الاسباب مطلوبة للاحكام فتعذر عدم التفاوت~~ وهذا
بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الآخر بان الالف
عليه بسبب القرض حيث لا تقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعي يصير مكذباً احد الشاهدين
في بعض ما شهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر في بعض ما اقر به فلا يوجب
بطلان الاقرار فافترقا وفي قوله الكلام متسق اي كلام المقر له مع كلام المقر ~~مع كلام المقر~~
متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب **قوله**
واما او فاعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقوله تع استغفر لهم او لا تستغفر لهم وقوله تع ولو
انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول
احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو
عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له قال الله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤدياً
باحد الانواع لا بالجميع كما قال البعض وكذلك قوله تع ففدية من صيام او صدقة او نسك الواجب واحد
منها وكذا الجائي في قولك جاءني زيد او عمرو احدهما لا كلاهما **قوله** ولم يوضع للشك نفي لما ذكره
القاضي الامام ابو زيد في التقويم ان كلمة او عند عامة الناس للتخيير في الاثبات وللنفي في النفي
والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما
جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك فانك قد رايت احدهما
ولكنك شككت في معرفته ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها
اذا استعملت في الايجابات ابتداء الاوامر والنواهي لم يوجب شكا لان الشك انما يتحقق عند السامع
العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما في الانشاءات فلا يتصور فيها شك لان الاثبات
لانها اثبات حكم ابتداء وبما ذكره القاضي الامام ذهب عامة النحاة وخالفه الشيخ
وشمس الائمة في ذلك فقالا ليست هذه الكلمة للتشكيك لان الشك ليس بمعنى
يقصد بالكلام وضعا اي ليس بمقصود في المخاطبات بحيث يوضع كلمة موجبة لكلام
انما هو في معنى الكلام وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لان الفاظ الشك
قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون
الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين
غير انه قلنا الا انها في الاخبار انما تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء

احدهما في قولك جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا نكرة اذ لا تصور لحصول الفعل
من غير العين ولكن اضيف الفعل الى احدهما غير عين لاستعمال الفعل من العين الى النكرة بل سبقي مضافا
الى العين كما وجد وانما جهل السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء فيتبين ان التشكيك انما
ثبت حكما واتفاقا فيكون الكلام خبرا لا مقصودا للحرف او كالهيئة وضعت للافادة كما ان الترخيم للمريض
ثم اذا اضيفت الى الاثنين يكون استغنا طاحكا واتفاقا لا مقصودا بالهيئة الا ترى انها اذا استعملت
في الانشاء لا تؤدي معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن
موضوعها الاصلي فثبت انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا
استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للايجاب ولا تعيين
الابتداء بايقاع الفعل لان الاضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا استعملت في الا
~~...~~ كقوله هذا حر او هذا ويؤيد قول الشيخين ما ذكره في المفصل ان او وام في الخبر والامر والاستفهام
وانما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او وام يتفقان في الخبر والامر والاستفهام ثم
ام لا تقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى اخره وما ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح
ان او لاحد الشيئين او الاشياء في الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب اللبن اي لا تفعل
احدهما ولا تجمع بينهما وما ذكره عبد القاهر في التلخيص ان او لاحد الشيئين او الاشياء بيان
ذلك انك تقول جاءني زيد او عمرو وتكون المعنى على انك اثبت المجيء لاحدهما لا بعينه فهذا اصله ثم ان
كان الكلام خبرا كانت للشك كما رايت وان كانت امرا كانت للتخيير كقولك اضرب
زيدا او عمرا فقد امرته بان يضرب احدهما ثم خيرته في ذلك فايهما ضرب كان مطيعا وما ذكره
في المقتصد ان او لها وجهان احدهما الشك نحو قولك ضربت زيدا او عمرا اردت ان تخبر بضربك
زيدا او عمرا الا انك شككت في ذلك او حذرت له ان يكون ضربت عمرا فاتيت باو وعطفت عمرا على زيد
فصار كلاما مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو بغير عينه والوجه الثاني التخيير كقولك
اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بضرب احدهما بغير عينه ولم تجوز ان يضربهما معا فليس
هذا شكا وانما هو تخيير الا ترى انك اذا قلت اضرب زيدا او عمرا لم يكن هناك شيء موجود قد
شك فيه كما يكون في الخبر والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين
فهذا اشبه التخيير من وجه ومفارق له من وجه فمشابهته له ان جالس احدهما كان مطيعا ومفارقته ان
جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فضربهما جميعا لم يجز قال العلماء كان
احد الشيئين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قاما لان المعنى احدهما
قام فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا ما ذكره في المفصل وتقارير اخر انها
في الخبر انها للشك وفي الامر انها للتخيير والاباحة وما ذكره في المفتاح ان او في الخبر
للشك وفي الامر للتخيير ومنه الامتناع عن الجمع او للاباحة ومنه تجويز الجمع وفي الاستفهام الاحد

مايذكر على التعيين قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وسائغ في مواضع الاستعمال وتنقسم لمحسب العوارض والتحقيق ما ذكرنا ورايت في كتاب بيان حقائق الحروف ان معنى او اثبات احد الشيئين او الاشياء مبهما مع افراده عن غيره في المعنى بلا ترتيب لانها في حروف العطف بمنزلة الواو في انها لا ترتيب الا ان الواو للجمع واو للافراد وهي تجيء على ستة اوجه ابهام احد الشيئين او الاشياء والشك والتخيير والاباحة والتفصيل ومعنى الافراد فقط ومعنى الا ان والاصل في الجمع هو الاول فقط لرجوعها في الجميع اليه اذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله وعلى هذا اي على انها يتناول احد المذكورين قلنا في قوله هذا حر او هذا وهذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما اي احدكما حر او احدكما طالق وهذا الكلام اي قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما انشاء يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا عين الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان انبا نهافي والانها فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يجعل اخبارا حتى لا يعتق العبد لانه امكن العمل بموضعه الاصلي وهو الاخبار واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء بان يبين العتق في احدهما كما كان له ان يختار في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء ومن حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يختار العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي وقع فيه اذ لا تذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما وجب الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في غير ما اوجب كما اذا اوقع في سالم لا يمكن اثباته في بزيغ والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا اشترط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي تعيينا للذي اخبر بحريته او من حيث ان الذي وقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدوهما يتعين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عملنا بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن ثم تزوج خامسة او اختا احداهن ثم بين

اي في الاخبار

الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت واعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال ولو قال لامرأتيه احدكما طالق فماتت احداهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحم لخروج الميتة عن محلية الطلاق فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله ولو كانت تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احداكما طالق ثنتين ثم عتقت الامة ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة وتصير الزوج فارا حتى ترث منه فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطاله عنها ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حر ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسئلة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء وعلى هذا تنقيس المسائل في الزيادات قوله والى اي ولان او تتناول احد المذكورين قلنا اذا قال وكلت هذا او هذا ببيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال هذا وهذا واذا باع احدهما نفذ البيع و لم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه وفي القياس لا يجوز لجهالة من وكل ببيعه ووجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فلا يمنع صحة التوكيل والتوكيل مبني على التوسع وكذا اذا قال بع هذا او هذا صح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كما نص في المسئلة الاولى وفرق بعضهم فقالوا الجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما في الاقرار جهالة المقر به لا يمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له يمنع من ذلك والاصح ان في الفصلين قياسا واستحسانا ووجه القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير عينه لا يصح للجهالة فكذا التوكيل ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا تتعلق اللزوم بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا تفضي الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل وهذا لان الموكل قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري ان العبد من يرغب فيه موكله ببيع احدهما توسعة للامر عليه وتحصيل المقصود فيه في الثمن قوله والتخيير لا يمنع الامتثال جواب عما يقال ان الموكل انما امر ببيع احد الشيئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال هذا الامر يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين

ف

قوله وقلنا معطوف على قلنا الاول اي ولان ولاحد الشيئين قلنا ايضا اذا دخلت
او في البيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا العشرة او في الثمن بان قال بعت منك
هذا الثوب بعشرة او بعشرين وكذلك قلت في المستاجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او
هذا بدرهم او في الاجرة بان قال آجرت هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد
في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه
المعقود به مجهولا جهالة مفضية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون من له الخيار
معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال بعتك هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فحينئذ يصح
العقد استحسانا وقال زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين او الاثواب
وانه مجهول لتفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو اشترى احد
الاثواب الاربعة على ان يأخذ ايها شاء وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين من له الخيار
لا تفضي الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن تحقق
في هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه
وان لا يستقر والخطر يفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام في المحل الواحد دفعا للحاجة
احتمل الخطر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا
لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان
في معنى ما ورد به الشرع وما لم يجز اشتراط الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه فكذا
لم يحتمل ههنا الخطر في اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل الاوصاف
جيد ووسط ورديء فمصير الزيادة لغوا وضعف كذا في الاسرار فان قيل في البيع بشرط الخيار
المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوقه فكيف يجوز الالحاق به قلنا
نعم ولكن الحكم ثمة غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما لكن فيه خطر الحكم باثر شرط الخيار
الكرخي في حق العقد فاثر الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق والحق الا جاز خيار الشرط
عندهما في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة
ايضا الا انا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر على خلاف القياس فلا يلحق
به وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد
من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض المشايخ من مشايخنا
لانه لما ثبت في جانب المشتري اعتبارا بخيار الشرط ثبت في جانب البائع ايضا اعتبارا
به وذكر في المجرد انه لا يجوز في حق البائع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو
اختيار ما هو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة في ذلك الى جانب البائع لان المبيع
قد كان معه قبل البيع وتميز عما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن لو كان من له

ذاك

شرط التعيين

الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايهما
شئت او على ان تؤدي اليّ ايهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت بالحاجة الى شرط الخيار وذلك انما يتحقق
في المبيع دون الثمن والحاجة اليه في الثمن ليست مثل الحاجة في المبيع فبقي على القياس وكذا الحكم
في الاجرة يعني عقد الاجارة في ما المستاجر فيه فمثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار
الرؤية وخيار العيب لما كان يجري فيه يجري خيار التعيين ايضا وذكر في الفصل الثاني من
اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين كل واحد منهما معلوما بان قال
اجرتك هذه الدار بخمسة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حانوتين او عبدين او مسافة
مختلفين بان تقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فهذه جائز عند علمائنا وكذا اذا خيره بين
ثلاثة اشياء وان ذكر اربعة اشياء لم يجز وكذا في انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان
زاد عليها لم يجز استحسانا بالبيع الا ان الفرق بين الاجارة والبيع ان الاجارة تصح من غير شرط الخيار
حتى ان من باع احد العبدين لا يجوز الا بشرط الخيار واجارة احد الشيئين يجوز من غير شرط
الخيار قوله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الآخر اذا تزوج امرأة على الف حالة او الفين
الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او الف
الى سنة فالحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بجامع ثبوت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا
بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة والالفين الى سنة اذ كل واحد من
المالين انقص من الآخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شاء
لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف
والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
لزمه الاقل لان التسمية المالية في النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكرها فكان
ذكرها بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن وهو معنى قوله اعتبرت التسمية
بالاقرار بالمال مفردا اي صار كأنه اقر انسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين
ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد وكان نظير
الطلاق بمال والعتق بمال وهناك اذا سمي الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا ههنا
ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية كذا في
المبسوط وقوله وصار من تشنيعا [illegible] لما قاله ابو حنيفة في مسئلة الجامع ان الخيار
للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقال الا ان يستفيد هذا الكلام من جهته اي صدور هذا
الايجاب منه اولى ببيانه لانه المجمل وكان الخيار له بكل حال قوله وقال ابو حنيفة يصار الى مهر
المثل اي يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلي في النكاح كالقيمة في باب البيع
واجر المثل في الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد وجه المصير

هو

البتة فان قيل ان الخلاف في النكاح الصحيح ما يوجبه وموجبه المسمى يوجب المصير اليه اما المكروه فقد
وجد في مسئلة الالف والالفين تسميتان احدهما لا شك فيها والاخرى فيها شك فثبتت التي لا شك فيها
فلم يجب مهر المثل قلنا النكاح لما صح فمهر المثل صار هو الواجب الاصلي لان النكاح صحيح فصل التسمية
فكانت التسمية زيادة لا محالة فحل محل اجر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه باشكال
كما في الاجارة ايضا والاصل عندهما ان الموجب الاصلي في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل
الا اذا فسدت التسمية من كل وجه وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد
كان هو الاصل فلا يعدل الى المسمى حين صحت التسمية ولم تثبت ثم عند ابي حنيفة في مسئلة
الجامع وهي مسئلة الالف حالة والالفين الى سنة ان كان مهر مثلها الفي درهم او اكثر فالخيار للمرأة
ان شاءت اخذت الالف حالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احدى
الحطيطتين اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك تختلف فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل
من الف درهم كان الخيار للزوج يعطيها ايهما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد
وجهين من الزيادة اما ان يعطي الف درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما
مختلفان فيختار ايهما شاء كذا في شرح الجامع للمصنف **قوله** وعلى هذا قلنا اي على ان تناول
احد المذكورين يوجب التخيير في موضع الانشاء قلنا في كفارة اليمين الواجب بقوله فكفارته اطعام
عشرة مساكين الاية وكان في الحلق الواجب بقوله ففدية من صيام او صدقة او نسك وجزاء
الصيد الثابت بقوله فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد
من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين ما تضمنه الفعل وهو مذهب
جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا او مبهما وذهب شرذمة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب
على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب
واحدا منها عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو
الذي كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى واختلف المخالفون في ذلك فيما بينهم واتفقوا فيه
فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب الجميع
انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار اي واحد كان وهو بعينه
مذهب الفقهاء وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب
على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا قال صاحب الميزان ومنع المسئلة بيننا
وبين المعتزلة بنوع مسئلة اخرى وهي ان التكليف يبنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب
الموصل اليه والحجاب واحد من الاشياء غير عين تكليف بالعلم للمكلف بان الواجب مجهول
حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع وعندنا التكليف يبنى على سبب العلم
لا على حقيقته كما يبنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار

الواجب المخير

ف

فلا يكون تكليف العاجز تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عينا او
في واحد غير عين او في الكل على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع
لكونه التخيير بينهما ولا للثاني لانه تكليف ما هو غير معلوم للمكلف وذلك التكليف والتكليف باتيان المجهول
تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو نظير شروع فرض الكفاية
فانه فرض على الكل مثل الجهاد وصلوة الجنازة تجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط
عن الباقين ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء لما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها
عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا يأثم الا اثم الواحد ولو اتى
بالكل لا يثاب ثواب الواجب الا على الواحد وذلك مخالف لحد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء
غير عين وهو جائز عقلا فان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او بناء هذا
الحائط في هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به واثبتك وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما
اوجب واحدا لا بعينه اي واحد اردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح
بنقيضه فكذا اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم
بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل فكان كافيا لصحة التكليف **قوله** فاوجب التخيير
على احتمال الاباحة التخيير الثابت بكلمة او على وجهين احدهما ان يثبت على وجه لا يجوز الجمع من الكل كما لو قال
اضرب زيدا او عمرا كان له ان يضرب ايهما شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر وانما تثبت الاباحة
بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت على وجه يجوز الجمع بين
الكل كقوله جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اي فريق شاء وان يجالسهم جميعا لان
الاباحة بمجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر اقتصرت على المذكورين وصار
معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم ثم ان كان الامر للاباحة كما في النظير المذكور
يحصل الامتثال بالجمع كما يحصل بالواحد لان المقصود هو الاقتصار وهو حاصل بالجمع كما هو
حاصل بالواحد وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد لا غير وان اتى بالجميع لان الامر لم يتناول الا واحدا
من الجملة ولكن لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لان الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فيبقى على ما كانت فمن
القسم الاول قول الرجل لامرأته طلق من نسائي فلانة او فلانة او اعتق من عبيدي فلانا او فلانا ثم
او ادع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة للنكاح من احد الكفوين لوليها زوجني فلانا او فلانا
فمن التخيير هذه الصورة ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل
الامر ومن القسم الثاني خصال الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه
يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فيبقى على الاباحة فاتضح بما ذكرنا معنى قوله
فاوجب التخيير على احتمال الاباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول **قوله** قوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله ورسوله والمؤمنين استحكمت يضيف كل

البدل

واحد من المحسنين فعل صاحبه لى ففيه فى الحبر الالهي من عادى لى وليا فقد بارزني بالمحاربة وذكر اسم الله
للتبرك وتشريف الرسول كما في قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول والمراد محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين في
في حكم محاربته ويسعون في الارض فسادا اى مفسدين او لان سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة المفسدين
فانتصب فسادا على المعنى ويجوز ان يكون مفعولا له اى للفساد والسعي هو المشي بسرعة واستعير
الكسب والتصرف لانه يحصل به غالبا والمراد بالاية قطاع الطريق عند عامة اهل التفسير ان يقتلوا
او يصلبوا ذهب الحسن والنخعي وسعيد بن المسيب ومالك الى ان الامام بالخيار في العقوبات المذكورة
في حق كل قاطع طريق كذا في الكشاف والمبسوط واشير في شرح التاويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب
والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان من اثبت التخيير
لم يجعل النفي جزاء على حدة بل جعله او في قوله او ينفوا على الواو والنفي على القتال فكان معناه
وينفوا من الارض بالقتل والصلب فاو كلمة او للتخيير حقيقة فيحمل عليها الا ان يقوم دليل المجاز
لان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الاجزية ذكرت بمقابلتها فتصلح كل واحد جزاء له
فيثبت التخيير كما في كفارة اليمين ولكنا نقول لا يمكن التخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها
وينتقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب
باخف الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع يقرره ان الامة اجمعت على ان القاتل واخذ المال لا يجازى
بالنفي وحده وان كان ظاهر الاية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر
التخيير كذا في شرح التاويلات ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل
نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متنوعة في معنى
التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا
التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما قال الله
بيانا عن حدود الكفارة من جلد مائة او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل
لا التخيير فكذا ههنا وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا
من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف ان افردوا الاخذ قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغليظ الجناية بالمجاهرة
او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا بالاخافة وذكر الشيخ ابو منصور في هذه الاية ان الاصل
ان كلمة او متى ذكرت من الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الاية والا فهي للتخيير
كما في كفارة اليمين **قوله** وقد ورد بيانه اى بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال
الجنايات في حديث جبريل عليه السلام [illegible] وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن
ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة وفي بعض الروايات ابا برزة هلال بن
عويمر الاسلمي وهو الاصح على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه

التوأم

الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ
المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية
[illegible] عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي ففي هذا الخبر تنصيص على ان كلمة او ههنا
للتفصيل دون التخيير فان قيل في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام ونفس
الارادة لا تثبت الاسلام ولا تخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت بالدليل ان من قطع على حربي
لم يجب عليه الحد وان كان مستامنا قلنا قد قيل انهم كانوا اسلموا وجاؤا يريدون الهجرة
لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام وقيل بل جاؤا
على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة الذمي
والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستامنين فان قيل ذا الحد
على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله
من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق
جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال البعض يجب على الكل بلا تفصيل قلنا الحد ذكر مطلقا
بالحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق
على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابي بردة فكان اصحابه سببا لبيان الحكم في كل نوع لا ان كان
الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر
شيخ الاسلام خواهر زاده **قوله** حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لما انقسمت انواع الجزاء
على انواع الجناية قال ابو حنيفة اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء
قطعهم من خلاف ثم قتلهم او صلبهم وان شاء قتلهم او صلبهم من غير قطع لانه اجتمع فيه جهة الاتحاد و
التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل
قد وجد فيلزمه حكم السببين واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع الطريق وهو واحد وكان له ان يقتصر
على القتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطعه ثم قتله
وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو
يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصلبه الامام لا غير لظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في
حديث جبريل يدل على ما قالوا ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الآمن بما له من الاجزاء اخذ المال
وقتل النفس مجاهرة اذ الجناية تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق سيتوفر
اذا تعرض الامر بالقتل والاخذ جميعا ليزداد الجناية فيزداد الحد كما ازداد حد الزنا المحصن
على حد البكر لتغلظ جنايته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار قال القاضي الامام
وهذا هو الاصح عندنا وذكر الامام خواهر زاده الجواب لابي حنيفة عن هذا الحديث ان الكلبي
سيا رواه ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روى في رواية الحجاج بن ارطاة عن عطية بن العوفي عن ابن

اهل

عباس من احذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديث ...
الاحتجاج به ووجه التمسك بما فعل النبي عليه السلام بالعرنيين فانهم يتعارض فيه الروايات وقد روي ان النبي عليه السلام
امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة رحمه الله
لما تعارضت الروايات بحديث ابن عباس واشار شمس الائمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه
الله الى ان قوله من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص به للحاكم لا بيان ما يختص هذه الحالة به
فلا يجوز الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد
عنه مانع فيجوز **قوله** والذي اوالى اي والآن او لاحد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد لو جمع بين عبده
ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان اولما كان احد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين
واذا لم يكن احد المذكورين محلا للايجاب فغير المعين منه لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل
لا يصح الايجاب اصلا كذا في اصول شمس الائمة ومعنا الكلام وسياق كلام الشيخ يشير الى انه لو
نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو لا باطل لا حكم له اصلا وذكر
في المبسوط ما يخالفه فقال واذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة
او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احدكما حر لا يعتق عبده في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله الا ان
يعنيه لانه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بنيته كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال
احدكما حر وهذا الانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كانه قال لعبده انت حر او لا ولو قال ذلك
لا يعتق الا بالنية فكذا ههنا **قوله** وقال ابو حنيفة رحمه الله نعم هذا كذلك اي سلم ابو حنيفة
ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العبد ليس بمحل للعتق في مسئلتنا ولكن لم
انه لا يحتمل التعيين بل نقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له تناول الايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن يحتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا
اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين الآخر للعتق فعلم ان التعيين يحتمله واذا كان كذلك يحمل
عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من
الالغاء ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله للحي
والميت كانت الوصية كلها للحي بمنزلة ما لو قال ثلث مالي لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد
الغير لانه محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هناك وروى
ابن سماعة عن محمد رحمهما الله انه اذا جمع بين عبده واسطوانة فقال احدكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب
للحرية ولو قال هذا حر او هذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة لعبده هذا
حر او لا **قوله** ولهذا الاصل وهو ان او للايجاب احد الشيئين قلنا اذا قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا
وهذا انه يتخير في الاولين ويعتق الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه
وعند الفراء يتخير بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على

قوله

بين الاول وبين الثاني والثالث

الثاني والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع بحرف الواو فيما يحتمل الجمع كالجمع بكلمة الجمع في منع اللفظ فصار كانه
قال هذا حر او هذان الا ترى انه لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين
حتى انه ان كلم الاول حنث وان كلم الآخرين حنث وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث
كذا في الجامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضي انه لا يحنث الا بان يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث
بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين او هذا وكما نقول سوق الكلام لايجاب العتق في احدهما والعطف
لاثبات الشركة فيما سيق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المعتق منهما لا
على الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما ههنا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه
وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار معطوفا عليه كانه قال احدكما حر وهذا فاما مسئلة اليمين فالقياس
فيها ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكنا اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او ههنا
نكرة في موضع النفي فاوجبت العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا
ثم قال وهذا فقد عطف بواو الجمع وقضيتها الجمع وصار راجعا بمقاله الى الثاني ففي واحد فشاركه
الثاني وصار كانه قال لا اكلم هذا او هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث والتفريق يوجب الافتراق
تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا لا يحنث حتى يكلمهما وتقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمه وجب الحنث
فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف وذكر شمس الائمة انه الاوجه لتصحيح ما
قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور في كلامه
من الخبر قوله حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين والاوجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في
الخبر المذكور او لاثبات خبر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا بخلاف
مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا او لا اكلم هذين فلذلك
صار كانه قال لا اكلم هذا او هذين ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ **قوله**
بدلالة تقترن اي انما يحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام وقوله فتصير شبيها بواو العطف
تفسير لذلك العموم اي يصير حرف او شبيها بواو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين
مراد من الكلام لا عينه اي بعين الواو من حيث ان كل واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس
بحتم فيه بخلاف الواو ويتحقق فيه شبهه الحقيقة من هذا الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او في النهي
اكد من الواو لانك لو قلت لا تطع زيدا وعمرا جاز للمنهي ان يطيع احدهما ولو قلت لا تطع زيدا او عمرا
لم يجز له ان يطيع احدهما كما لا يجوز له ان يطيعهما ثم ذلك اي من المذكور يعني من الدلالات المقترنة
بها التي تدل على عمومها استعمالها في موضع النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي ولا كفورا
نهى النبي عليه السلام عن طاعتهما جميعا ولكن بصفة الافراد فان فصل كانوا كلهم كفرة فما معنى التقسيم
في قوله آثما او كفورا قلنا معناه ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا لك اليه او فاعلا لما هو
كفر داعيا لك اليه لانهم اما ان يدعوه الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفر او هو غير اثم ولا كفر

نهوا ان يساعدهم على الاسد دون الثالث وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا
متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو كذا في الكشاف
وانما تعم في النفي لان او لما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا انتفاء
انتفاء الجميع اذا كان خبرا كما مر تحقيقه وان كان نهيا وليس في وسع العبد الانتهاء عن احدهما غير عين
كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما ولهذا عمت في الاباحة
ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما
غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث
بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا لا يحنث ما لم يكلمهما ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما لو
وكانه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون
يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم
الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد وقوله ولا يحنث دليل على ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم لكان
له الخيار كما في قوله لا اكلم اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه
التكلم مع الاخر ولو قال لا اكلم اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما
مقتصرا عليه بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعا قوله ولو استعمل هذا اي حرف او
في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما
في المدة بانتا جميعا فان قيل لما كانت كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله
لا اقرب احداكما كما في قوله هذه طالق او هذه ولو قال والله لا اقرب احداكما كان موليا
من احديهما لا منهما جميعا وان كان في موضع النفي حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما
والخيار اليه في التعيين والمسألة في ايمان الجامع فينبغي ان لا يعم ههنا ايضا قلنا كان
القياس في تلك المسألة ان يكون موليا منهما ايضا لان احدى نكرة عن غير المعينة فكانت
في معنى النكرة وقد وقعت في موضع النفي فتوجب التعميم كما لو قال لا اقرب واحدة
منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تعم بسائر دلائل العموم فكذا بوقوعها
في موضع النفي الا ترى انه لا يدخل عليها كلمة الاحاطة والعموم فلا يقال كل احداكما وانها
لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدى منكما فكانت في حكم المعارف فلا تحتمل
التعميم بالنفي ايضا بخلاف كلمة او فانها توجب العموم في موضع الاباحة فكذلك توجب في موضع
النفي بخلاف الواحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة فكذلك بالنفي كذا في شرح الجامع للمصنف
على ما سبق ايضا في باب الفاظ العموم ان النفي من دلائل العموم في النكرة لما ان الافراد اصلها
لانها في الاصل لتناول احد المذكورين والعموم انما ثبت فيه بعارض تقتضيه وليس من
ضرورة العموم الاجتماع بل ثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وسوائر

فيحققه فيجب العمل بروايته بالحقيقة بقدر الامكان قوله ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة
من القرآن الى ترك على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا ان الاباحة
اطلاق ورفع المانع وذلك في غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل بها فاذا قيل جالس
الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا
حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط
بعظم الا استثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة ثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبت
في كل واحد منها والى قوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن الاية الا ان الاستثناء لما كان موجبا
للاباحة جاز لهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها
في الاباحة العموم بمنزلة واو العطف قال الامام عبد القاهر ان او في قولك جالس الحسن او ابن سيرين لست
الاباحة ومعناه الحث لك على هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه ومفارق له من وجه آخر اما الموافقة
فمن حيث انك تجالسهما جميعا ما لا يكون فيه عصيان كما انك اذا قلت جالس الحسن
وابن سيرين كان كذلك واما مفارقته للواو فهو انه لو جالس احدا منهما كان ويعد آتيا بالجميع
ولو لو جمعه قوله ويفرق ما بين الاباحة والتخيير اي الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع
الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كما ذكرنا وفي
التخيير لا يجوز نحو قولك اضرب زيدا او عمرا لو ضربهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان
ممتثلا باحدها لا بالجميع لانها لا توجب العموم في موضع التخيير قوله وانما تعرف الاباحة من
التخيير بدلالة اي على احد الامرين ونص الشيخ عليها اي على الاباحة بقوله هذا اي على ان
الاباحة عرفت بدلالة الحال قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان
صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقرب للحظر والاستثناء من الحظر اباحة كلمة او في
قوله الا فلانا او فلانا والا هذه او فلانة وقعت في موضع الاباحة فاوجبت العموم كما في قوله لا اكلم احدا
الا اخبارا وعلما كان له ان يكلمهما فكذلك ههنا قال الشيخ في شرح الجامع الاستثناء نفي في اللغة
ولكنه ان كان من الاثبات كان نفيا وان كان من النفي كان اثباتا لان نفي النفي اثبات والنفي من دلالات
العموم فيعم بهذه الدلالة ايضا وكذا في قوله تدبير فلان من كل حق قبله يوجب حظر الدعوى
في جميع الحقوق وكذا في قوله الا درهما او دينارا استثناء من الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم
قوله وقال محمد لما اجمع ذكر محمد رحمه الله في شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشتري دارا كتب
هذا ما اشترى فلان من فلان وساق الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومرافقها وطريقها
وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل حق هو لها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهما قال
شمس الائمة ثم في هذا الكتاب يعني كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب
الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير والذي ذكره ههنا احسن لان او للشك وانما يدخل عند ذكر

نكات

حرف او احد المذكورين لا كلاهما فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها ...
في هذا المواضع اذ الاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف في الحقوق ...
فلذلك اوجبت العموم وهو معنى قوله على معنى الاباحة اي ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة ...
ومعناه بكل حق هو له اي من المبيع قليلا كان او كثيرا انه يوجب العموم ضرورة الا يرى ان هذا الكلام ...
سبيل المبالغة في اسقاط حق البائع عن المبيع وعما هو متصل به حتى دخل فيه الثمرة والزرع ...
فيه الامتعة ان كان زرعا او فيها ولذلك قال ابو يوسف لا اكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل ...
لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة فيها لان ذلك كله مما يجمع البيع وقال محمد رحمه الله ...
ان يقيد ذلك الكتاب فنقول مما فيها او منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا ...
في هذا الوضع ولا يقال لو ثبت الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن للبائع الرجوع ...
فيهما لانا نقول لا يمكن الرجوع لانها ثبت في ضمن عقد لازم ومما يبيع فاعطي لها حكم المتضمن ...
قوله وكذلك داخل فيها او خارج يعني او للعموم في هذا الكلام كهو في الكلام الاول فكان ...
سائرا للواو وقال الطحاوي المختار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها ...
خارج منها لانه اذا قال وخارج منها انما يتناول هذا اشياء احدها اشعرنا بالتعتين جميعا و...
يتعقد والمشروط في العقد فيعتبر لا يدخل في العقد باحد النعتين خاصة فالاحسن ان يقول ...
حق هو لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ...
بكل قليل وكل كثير وههنا الحقوق الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا ذكرهما جميعا على نحو ما بيّنا ...
ويمكن ان يجاب عما ذكر الطحاوي بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين لشيء واحد اقتضى الكلام اضمار ...
اخرى لان العطف كما في قولك جاءني زيد وعمرو لما لم يتصور اشتراكهما في مجيء واحد اقتضى اعادة الفعل ...
حتى كان التقدير جاء زيد وجاء عمرو فلا حاجة الى التكلف المذكور قوله وان دخلت في الامر ...
اوجبت التخيير يعني كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام حتى كان له في قوله ...
ادخل هذه الدار اليوم او ادخل هذه الدار ان يختار دخول ايتهما شاء للبر وان شاء ...
دخولهما لانه التزم دخول احديهما فلو لم يثبت دخول احديهما لصار ملتزما دخولهما وليس ...
هذه الكلمة في الاثبات فاما في النفي نحو والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فلا ...
التخيير لا يكون له ان يختار عدم دخول احدى الدارين للبر بل يوجب العموم على سبيل ...
الافراد حتى يشترط للبر عدم دخولهما جميعا ويحنث بدخول ايتهما وجدا ذلو لم يحنث بدخول ...
احديهما لصارت اليمين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل كما في شروح الجامع فتبين بما ذكرنا ان قوله ...
وان دخلت في الابتداء اوجبت التخيير مختص بحالة الاثبات وان قوله انه في النفي كحكم المسئلة الاولى ...
وان الثانية قوله ولهذا اي ولهذه الكلمة وجه اخر ههنا اي معنى اخر في الافعال لا يوجد ذلك ...
الاسماء وهو ان يجعل بمعنى حتى والا ان اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل ...

منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فذلك باضمار ان كان ذلك
بابت لالزمنك الى ان تعطيني حقي وذلك لانك لو قلت لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول
كنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم ترد ان اللزوم لاجل الاعطاء وتنزل قولك منزلة
قول الرجل اضرب زيدا او عمرا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك
لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدرنا قبلا وتقدير المصدر كانه قيل
ليكونن لزوم مني او اعطاء منك لينزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون
حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وان جعلت او بمعنى الا وجب
ايضا ان يضمر ان لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزماني فيلزم ان يكون المستثنى ظرفا
زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان ما بعد الا مصدرا مضافا اليه الزمان على نحو الا وقت
اعطائك فوجب اضمار ان ليكون المضارع في تقدير المصدر فكان المعنى لالزمنك في كل
الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اي موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان يفسد العطف
لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا ويكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل
ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد دون ذلك اي المواضع الذي جعل او فيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان او ههنا بمعنى حتى او الا ان في بعض الاقوال ومعناه على هذا
القول ليس لك من الامر من عذابهم او استئصالهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا ان
تبلغ الرسالة وتجاهدهم حتى تظهر الدين وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او يتوب اما ان
يكون معطوفا على شيء او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضي فسقط
حسنه اي حقيقته او وجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب
معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا
احتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى
او الا وذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراض
والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا
على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم وقيل ان او يتوب
منصوب باضمار ان وان يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الامر او على شيء اي ليس لك من امرهم
شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم و
معنى الا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم
فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم قوله والكلام يحتمله اي يحتمل معنى الغاية لان التحريم
فانه روي في سبب نزول الاية ان النبي عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه لما شج
وجهه يوم احد فسأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولا طعانا

ولكن بغشي داعيا ورحمه اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الايه ونهى عن سؤال الهداية لهم
فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية وهذا كثير في كلام العرب يعني ويصح حتى ان
ان يكون كثيرا في كلامهم مثل قول امرئ القيس بكا صاحبي لما راى الدرب دونه وايقن انا لاحقان
بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا وبمثل قول الاخر لا استطيع
نزوعا عن مودتها او يصنع الحب غير الذي صنعا **قوله** وعلى هذا اي وعلى ان او يحتمل معنى
الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في
مثل المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى ابدا وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه تحريم
فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور
بيمينه فيحنث وان دخل الثانية اولا فقد اصر على البر لوجود الغاية فصار كانه قال
والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع الا ان تعذر
العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى
العكس يقال جاني زيد وما جاني عمرو وما رايت عمرا لكن رايت بشرا وقال الله الذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
يعطف الثاني عليه حتى لو قال لا ادخل او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف وثبت التخيير او يقال
تعذر باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه هاهنا لا يصح الا باضمار
ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية **وقوله** والغاية
صالحة احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لادخلن هذه الدار الاخرى اليوم
فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات والازدواج
منهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت
واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير بنصب حكمهما الكلام باحدى اليمينين كانه قال
ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول
في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين
الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا لزمه
الحنث باحدهما بطلت الاخرى كما لو قال لامراتيه انت طالق او انت طالق ان دخلت هذه الدار او
ادخل هذه الدار اليوم فحنث في احدهما لزمه جزاؤه وبطل الاخر ولو لم يدخل الاولى ودخل
الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلهما حتى
مضى اليوم حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات
فيحنث فيها وبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع لشمس الائمة الاوزجندي

باب كلمة حتى

كلمة حتى من الحروف الجارة كما بين الحروف العاطفة فافردها الشيخ بباب على حدة واورد الباب بين باب حروف
العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب هذه كلمة اصلها للغاية اي معناها اصل الوضع
للغاية في كلامهم هو حقيقة هذا الحرف اي معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف لا
ينفك معنى الغاية عنه اي عن هذا الحرف الا مجازا اي الا اذا استعملت مجازا كما اذا
استعملت للعطف المحض في الافعال فان معنى الغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق
اذا استعملت في غير موضوعاتها ليكون الحرف موضوعا للمعنى بخصه واللام متعلقة
بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن في بخصه اما ان يكون راجعا الى
الحرف والبارز الى المعنى او على العكس اي انما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون
الحرف موضوعا للمعنى بخص ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك او بخص ذلك المعنى
بذلك الحرف فينتفي الترادف فان قيل كيف ينتفي الترادف وقد وضع للغاية حرف الى ايضا
قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما وذلك ان الغاية في حتى يجب ان يكون موضوعة
ان يكون شيئا ينتهي به المذكور او عنده كما لراس للسمكة والصباح للبارحة والا اشترط
ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال الله
وايديكم الى المرافق واليدين من رؤس الاصابع الى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر
بالاتفاق حتما بخلاف الى فانه يدخل على المظهر والمضمر جميعا لان الغاية في حتى لما وجب ان يكون
آخر جزء من الشيء او ما يلاقي آخر جزء منه والمضمر لا يمكن ان يكون جزءا من الشيء بل هو نفسه
امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك في الى لم يمتنع دخوله على المضمر وذكر في كتاب
بيان حقائق الحروف ان الى لانتهاء الابتداء فيما ابتدئ عليه على نقيض من تقول خرجت
من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهائها ولا يجوز ان يستعمل حتى مقابلة من
لا تقول خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الى اصل في الغاية لا يخرج من
معناها الى معنى آخر وحتى ضعيفة في معنى الغاية فانها تخرج الى غيرها من المعاني **قوله**
ولا وجدناها تستعمل للغاية جواب عما يقال قد سلمنا ان الاصل في الكلم ان يكون
موضوعة لمعنى خاص ولكن لا نسلم ان ذلك المعنى هو الغاية هاهنا بل يحتمل ان يكون غيره لانها
تستعمل في غيره فقال قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت
في معان اخر كما سنبين فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى
قوله فانه يقتضي اعلم ان مذهب اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى
في قولهم اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح لم يوكل الراس ولم ينم الصباح وذكر
لان الاصل في الغاية ان لا تكون داخلة في المغيا كما عرف وبقوله تعالى سلام هي حتى
مطلع الفجر فانه ان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة وكذا ان لم يوقف لان

سلام الملائكة تنتهي عند طلوع الفجر على ما روي في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان جبريل عم ينزل
ليلة القدر في كبكبة من الملائكة بلواء اخضر يركز فوق الكعبة ثم تتفرق الملائكة في الناس حتى يسلموا
على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر وقد صرح في شرح اللمحة بقوله ما اكل الراس ونام
الصباح في مسئلتي السمكة والبارحة رد مذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها
نص عليه في المقتصد فقال ويكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة
حتى راسها كان المعنى ان الاكل قد استمر على الراس وكذلك قولك ضربت القوم حتى زيدا المعنى ان زيدا
قد ضربته قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الواو في تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى
زيدا ومررت حتى زيد وجاءني القوم حتى زيد وقد صرح بان في مسائل السمكة الثلاث ومسائل البارحة
الثلاث مما اكل الراس ونم الصباح ونام البارحة في ذكر جار الله فقال في المفصل ومن حقها ان يدخل
ما بعدها فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة قد اكل الراس ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقضي الشيء
الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الراس لم يكن
فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكر
وهو مفقود في الغاية المجعولة خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ورايت في نسخة من شروح اللمع
ان كلم حتى اذا كانت للغاية لا تدخل الغاية تحت ما ضربت لم اضربه وهكذا قال ابن جني والمراد …
بجميل الشيخ ابو نصر الصفار والشيخ الامام علي البزدوي ولكن لا تستقيم هذا على الاطلاق
بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبلها يدخل تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن
لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب المقتضب وابن الوراق في الفصول والزجاج في المعاني وهكذا
ذكر السيرافي ايضا مثال الاول زارني اشراف البلد حتى الامير وسبني الناس حتى العبيد ومثال
الثاني قرأت القران الليلة حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا
بمعنى الى فتبين بما ذكرنا ان ما ذكر الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به الغاية …
وقع عند البعض ان ما ذكره الشيخ سهو لانه خلاف ما في الكتب المشهورة او تصحيف فانه
من النفي الى الاثبات او معناه اكل الراس ثم … ظاهر **قوله** ثم قد تستعمل اي حرف حتى للعطف
اي بمعنى او تضمين يستعمل بمعنى … بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف
يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالمغيا وتنتهي عليه ولكن مع قيام معنى الغاية
قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الواو في تضمن معنى
الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجاءني القوم حتى زيد تدل على تضمنه
معنى العطف انك لو جررت كان المعنى صحيحا وانما تتغير بالعطف الحكم وهو انها تتبع … الاول
كالواو وتكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة
وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف في ان ما بعدها يجب ان يكون من جنس ما قبلها فلا تقول …

ومقدم

بالقوم

الغاية …

القوم حتى حمارا وذلك لانها للغاية والدالة على احد طرفي الشيء ولا يتصور ان يكون طرف الشيء من غيره فلو قلت
رايت القوم حتى حمارا لكنت جعلت الحمار طرفا للقوم ومنقطعا لهم ولهذا كان من شانها التعظيم والتحقير
لان الشيء اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذ اخذنا من ادنى
المراتب واستقرينا ما صاعدين واذا اخذنا من اعلى الشيء فادناه طرف له وذلك كالمشاة في
الحاج اذا اخذنا من الاقوى الراكبين ونزلنا منهم الى المشاة فهو منقطع الجنس كما كان الانبياء اخر
الاول وعلى هذا لو قال اعتقت عبيدي حتى فلانة او اعتقت اماءي حتى سالم لم يعتق ما دخل
عليه كلمة حتى لان العبيد والاماء جنسان مختلفان ولو قال اعتقت … مماليكي حتى مبارك لا يعتق
مبارك لانه ليس بمنقطع … بخلاف ما لو قال … حتى في هذه المسائل فانهم يعتقون
جميعا لامكان حمل على معنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم كذا في … شرح خاقان
الحروف قولهم استنت الفصال حتى القرعى الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا وذلك في حالة
العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال هذا مثل يضرب لمن يتكلم
مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لعلو قدره تجعل عطفا مع رعاية الانتهاء لان الاستنان بالسنا … كانت
… من حيث انها تخلص للغاية وعلى هذا اي على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية
وقد تدخل اي هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل لاستئناف بعدها كما … تقول
… حتى مسد خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كما في قول امرئ القيس …
بهم حتى تكل غزيهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان فالجياد مبتدأ وما يقدن خبره والواو داخلة
عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف
اخر عليها كما لم يجز اذا كان حرف عطف قطعا في قولك ضربت القوم حتى زيدا الا ترى انك لا تقول ضربت
القوم ثم … وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد فيكون ما بعدها مبتدأ على مثال واو العطف
اذا استعملت لعطف الجمل … هذا المجال للابتداء لا للعطف عند البعض ولهذا سموه ما
واو الاستيناف والابتداء فهذه حالة … غاية اي للضرب فانه منتهي بها على احتمال ان ينسب
اي ذلك الخبر المثبت … الى المتكلم **قوله** ومواضعها اي مواقع كلمة حتى
في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتدأ كقولك اسرت حتى ادخلها او غاية حتى
جملة مبتدأة كقولك حج الناس حتى حجت هند وذلك لان هذه الكلمة في الاصل للغاية فوجب العمل
ما امكن فان قيل ما حاصل معنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا كان حرف جر … لما
جاز ذلك لكون ان مقدرا في ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فيكون داخلا على الاسم تقديرا
ويكون ما دخل عليه مجرور المحل بها وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب
المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله انا اضربك حتى تصبح فان لم يوصل …
… لا يمكن جعلها للغاية فاذا كان عبدي حر ان لم اخبر … حتى … لا …

فعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار بما لا يمتد فتجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه بر في يمينه
لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربني او تشتمني
ولم يغيره المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب
لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل غاية فتجعل على الجزاء قال
شمس الائمة مراده اظهار عجزه عن الضرب او وجود فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربني
ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين الناس عجزك وضعفك بضربي اياك فاذا كان المقصود
نفي فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية فان لم يستقم للمجازاة اي ان لم يستقم ان يحمل على الغاية لفوات
المعنيين المذكورين اولا حينئذ يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل
الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وهذا اي الحمل على المجازاة انما
يكون اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية حتى لو صلح الآخر غاية مع كون الصدر صالحا
للسببية يحمل للغاية كقوله الم اضربك حتى تصيح فعبدي حر وهذا نظير قسم العطف
اي حتى التي للمجازاة في الافعال نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيه
من وجه فان تعذر هذا اي جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض وعلى هذا اي على المعاني الثلاثة
التي ذكرناها لها في الافعال بنيت مسائل اصحابنا في الزيادات وحاصل ما ذكر في الذخيرة ان كلمة
حتى هي الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان
يكون ما دخلت عليه مؤثرا في انهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية يحمل على لام السببية
ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص
آخر ان يفعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافئ نفسه
عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع قبل
الغاية يحنث في يمينه ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن
حكم العطف ان يشترط وجودهما **قوله** قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وحتى تغتسلوا وحتى تستأنسوا
كلمة حتى في هذه الآيات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله تعالى قاتلوا وقوله ولا تقربوا الصلاة وقوله لا
تدخلوا يحتمل الامتداد اذ المقاتلة يمتد يوما ويومين او اكثر وقبول الجزية يصلح منهيا لها وكذا المنع من اداء
الصلاة جنبا ممتد والاغتسال يصلح منهيا له وكذا المنع من دخول بيت الغير ممتد والاستئناس
وهو الاستئذان يصلح منهيا له **قوله** قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي كيلا تكون فتنة اي
محاربة وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان آخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال
واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر
الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كي وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة
فان فسرت بالكفر يكون حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشاف وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي الى ان لا

وجد منهم شرك قط ويكون الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده **قوله**
قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول اول الآية ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ام منقطعة ومعنى الهمزة
فيها للتقرير وانكار الحسبان واستبعاده لما ذكر لما كانت عليه الامم من الاختلاف على النبيين بعد
مجي البينات ولما فيها معنى التوقع اي اتيان ذلك متوقع منتظر اي احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء
ومكروه ولم يأتكم مثل الذين اي حالهم التي هي مثل في الشدة ثم بين المثل فقال مستهم البأساء
الشدة والضراء المرض والجوع وزلزلوا وازعجوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال
والافزاع حتى يقول الرسول وقرئ بالنصب والرفع وللنصب وجهان احدهما ان يكون حتى بمعنى الى
اي حركوا بانواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول ومن آمن معه متى نصر الله اي
بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة
الا ان نصر الله قريب على ارادة القول يعني فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبتهم من عاجل النصر فعلى
هذا الوجه لا يكون فعلهم اي زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول بل سبب فعلهم
عند مقالته ولاتقا لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذكر فعلهم لانا نقول لما زلزلوا
كان التزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل
النحو فانهم هم الفاعلون بسبب الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول على ما هو
موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعني ان الغاية علامة على انتهاء المغيا
من غير ان يكون لها اثر في انتهائه كالميل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام
على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء او معناه من غير ان يكون
للمغيا اثر في ايجاد الغاية واثباتها كحدود الدار اعلام على انتهائها من غير ان يكون للدار اثر في
ايجادها والوجه الثاني ان يكون بمعنى لام كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اي وزلزلوا
لكي يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون فعلهم اي زلزلتهم سببا لمقالته وهو لا يوجب
الانتهاء بل يكون داعيا اليه ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل
حتى يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقي فيه معنى الغاية ويكون هذا
نظير قوله اوغاية هي حال مبتدأة **قوله** لان الفعل اي الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل
الامتداد بطريق التكرار يعني لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده لكن
بعض الافعال يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب من
هذا القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان محتملا للامتداد
بالطريق الذي قلنا كان الكف عنه اي عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتملا هذا
الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين
حتى لو قال والله لا اقتل فلانا وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث لان شرط الحنث غير متصور

بمشاكة البر كما في بعض الشروح ومن الامور اي الانعال المذكورة من الصياح والشكوى البد
اي تالمها وشفاعة فلان وخروج الليلة دلالات الاقلاع اي الامساك والكف عن الضرب لان الانسان
يمتنع عن الضرب بها فوجب الحمل على حقيقتها اي حقيقة الغاية وحل حتى عليها فان اقلع قبل الغاية
كان حانثا فان قيل شرط البر مقصور الوجود في الزمان الثاني فلماذا يحنث في الحال قلنا
اليمين تقع على الاول والوسط لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فتتقيد اليمين
ومعنى الذي ذكرنا اذا لم تغلب على الحقيقة عرف في الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر بحيث
العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان
هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر
لفظ الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل ويجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب
معنا وهو متعارف ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكي كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه
الغاية معتاد كذا قال شمس الائمة قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء التغدية لا
تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بممتد ايضا الا ترى انه لا يصلح ضرب
المدة فيه فقد فات شرط الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة
احسان من الى المزور فيصلح سببا لاحسان مكافأة منه الى الزائر وعن هذا قيل من زارحيا ولم يذق
شيئا فكانما زار ميتا والتغدية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فتصلح مكافأة للاحسان وقوله
على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير
بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغدية فلا يكون شرطا للبر وكذا الحكم
في قوله ان لم تاتني حتى اعذيك ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك اليوم فقال الزاي اتني
حتى تغديني بعبدي حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية لان هذا الفعل اي
التغدي من غداء الغير عند الاتيان لا يصلح احسان قال عم لو دعيت الى كراع لاجبت الا ترى
ان ترك الاكل عند الاباحة اساة ودليل على العداوة حتى ا وجس الخليل عم خيفة من
من الضيف اذ لم ياكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح سببا للاتيان او المراد من الفعل
اي التغدية التي ينتهي عليها التغدي احسان لما ذكرنا فلا يصلح غاية للاتيان بل يكون داعية
اليه اذ الانسان بعبيد الاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح الاتيان سببا للفعل
اي الفعل نفسه كان ان يفعل لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حملها على المجازاة ايضا فحمل على العطف
بمعنى الفاء او ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف على وجود الفعلين كوصف التعقيب
كانه قال ان لم اتك فاتغدى عندك قوله حتى اذا اتاه فلم يتغد الى اخره اعلم ان هذه المسئلة على
وجهين اما ان وقت باليوم بان قال ان لم اتك اليوم حتى اتغدى عندك او لم يوقت فان وقت فشرط
البر وجود الفعلين في اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى

البرّ

عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر الا ان يعني الفور
فشرط وجود الفعلين بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر بصفته
الاتصال او التراخي اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامة
نسخ الزيادات وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزيادات لنا ايضا قال الحاكم اذا لم اتك حتى اتغدى
عندك اليوم او ان لم تاتني حتى تتغدى عندي اليوم فكذا فاتاه ثم لم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث
لان شرط البر وجود الامرين في اليوم ولم يوجد وان لم يوقت باليوم لا يحنث لانه يرجى البر وهو
التغدي في وقت اخر وهكذا ذكر شمس الائمة في شرح الزيادات ايضا واذا تحققت هذا ظهر ان
ان في قوله في الكتاب حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ تقديره نوع اشتباه لان قوله
لم يتغد مع قوله تغدى من بعد غير متراخ نوع منافاة وظني ان المسئلة كانت موضوعة
في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم
عن قلم الكاتب وعلى ذلك التقدير كان معنى ما ذكر في الكتاب حتى اذا اتاه اي في اليوم فلم يتغد
عنده اي على فور الاتيان ثم تغدى من بعد اي من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ اي عن
اليوم تقديره وان لم يتغد في اليوم اصلا حنث فاما اذا اجريناها على اطلاقها كما هو المذكور في
الكتاب فانا لا ادري معنى قوله غير متراخ اذ لو قدرت غير متراخ عن الاتيان لا يستقيم
ذكره مع قوله فلم يتغد ولو قدرت غير متراخ عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدي متراخيا عن
العمر وفي بعض الحواشي ثم تغدى من بعد غير متراخ اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته قوله
ومثله استعارة اي استعارة حتى بمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه
استعارة لم توجد في كلامهم فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت زيدا فعمرا او ثم
عمرا وكان ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللغة ولم توجد في لغتهم لكن هذه استعارة اخترعها محمد اي
استخرجها بقريحته على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغني عن الاستدلال فان ائمة اللغة مثل
ابي عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله وكان مستغنيا عن الاستدلال اذا قالت حذام فصدقوها
فان القول ما قالت حذام وذكر ان السراج ان المبرد سئل عن معنى الغرانة فقال هي الشمس كذا قال
محمد بن الحسن على ان الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح لها
عليها تربيا وقد وجد ما ذكر في الكتاب ومثله اي مثل ما ذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض
على منوال استعارات اصحابنا في غير هذا الباب اي باب حتى مثل استعارتهم البيع للنكاح والعتاق
للطلاق والكفالة للحوالة ونحوها اذا استعير اي حتى للعطف استعير بمعنى الفاء اي بمعنى حرف
يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة للغاية من
مطلق الجمع لوجود الترتيب فيها والامام العتابي جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل
على المجاز حمل على العطف كقولك جاءني القوم حتى زيد اي وزيد ثم قال في قوله ان لم اتك اليوم حتى اتغدى

عنادك بتقديره ان لم آتك اليوم واتغدى عندك **باب**
حروف الجر سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد وانما ... الى اسم نحو المال
لزيد وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تفضي بمعاني الافعال الى الاسماء الباء للالصاق
وهو معناها ما لا له اسنط العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع فيكون
عطف على الدليل الاول ثم اي للاستعمال والاجماع ان يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى
نفيا للاشتراك بل هو له حقيقة اي يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا ثم الالصاق يقتضي
طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق نحو
كتبت بالقلم الكتابة ملصوق بالقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولما كان المقصود
في الالصاق اتصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم او مررت بالقوم
وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس
الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء ولهذا صحبت الباء الاثمان اي لما ذكرنا انها
للالصاق وان الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو
التبع صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الآلة لان
الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالملك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من
النقود وهي ليست منتفع بها في ذواتها وانما هي وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشيء ولهذا يجوز
البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده اذا دخل الباء في الكر الموصوف صار ثمنا بدلالة
الباء وينعقد البيع بساذجه ووجب الكر في الذمة حالا كما اذا سمى دراهم او دنانير لان الكيل والموزون
مما يجب في الذمة ويصح التصرف فيه قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان وان ادخل الباء
في العبد المشار واضاف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما ويصير العبد رأس مال السلم
لدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن في السلم ويصير الكر مبيعا لاضافة العقد اليه فيعتبر فيه شرائط
السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض وما كان
الاتفاق عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** ان اخبرتني بقدوم فلان الى آخره قال الشيخ في شرح كتاب
الاخبار تقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال
ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا
لان المشغول لا يشغل فاحتيج الى مفعول آخر وهو كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم
فلان القدوم وانما علق حقيقته بفعلا والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء
للالصاق فلذلك اقتضى وجوده فاما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم والمخبر به هو القدوم
وهو المفعول والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر فصار عبارة عن التكلم به مجازا والتكلم به
شرطا للحنث كانه قال ان كلمتك بهذا فعبدي حر ولا يلزم عليه قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذا

فقالت كاذبة احبك حيث يطلق وان لم تكن في محبته لم يطلق قلبها لان اللسان جعل خلفا
عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس
فاعتبر الالصاق به وهذا ايضا على خلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي حر فانا علمه حيث
يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما
وان العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فان **قيل** الاخبار الاعلام بالخبر
العلم قال الله اخبارا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا اي علما الا ترى ان الخبير من اسماء الله
هو كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية ولهذا سمي الاكار خبيرا لعلمه بخبايا الارض
ومنه سمي الاخبار اخبارا فكان الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان تقع على الحق في الصورتين
كما في الاعلام **قلنا** الحقيقة ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على
المعرفة فصار يطلق على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال
مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا **قوله** لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر اي الاخبار لكونه
مفعول الباء فلا يصلح معمولا لشيء آخر لقائل ان يقول قد سلمنا انه لا يصلح معمولا لعامل آخر
في الظاهر ولكن لا نسلم انه لا يصلح معمولا لشيء آخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا باللفظ
منصوبا بالمحل بالفعل الاول لان قولك اخبرني بهذا الخبر زيد كان الظرف وهو الجار والمجرور
المفعول الثاني من غير اضمار شيء آخر ولا يستقيم فيه اخبرني خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد وكذا
هذا ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالصاق حقيقة وقد يجيء للتعدية بمعنى الهمزة كقولك ذهبت به
وخرجت به اي اذهبته واخرجته والاخبار ربما تعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء فيما
امكن جعله متعديا بنفسه وجب القول بنفي الباء على حقيقتها وان لم يمكن ذلك جعل متعديا
بالباء فسلم الكتاب من القسم الاول وما ذكرت من القبيل الثاني فلذلك افترقا
لان مع ما بعدها مصدر اي في تأويل المصدر كما في قولك اعجبني ان زيدا قام اي قيامه وبلغني
ان عمرا منطلق معناه اعجبني قيام زيد وبلغني انطلاق عمرو واذا كان في معنى المصدر جاز
ان يكون المفرد يصلح مفعولا مفعول الخبر اي الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان لا
حقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل لا يصلح مفعول القول توضيحه ان في قولك
ضربت زيدا لا يكون مسمى زيد مفعول الضرب لان الشخص لا تأثير للقول فيه حتى يكون مفعوله
لفظ زيد وكذلك حقيقة القدوم لا يصلح مفعول الخبر لانه قول والقدوم فعل الا ان مسمى
زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم ههنا لا يصلح
ان يكون متأثرا بمدلول اخبرتني وهو حقيقة الاخبار لان حقيقته التكلم بالخبر وذلك لا يتعدى
الى القدوم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا واذا ثبت كان معنى قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم
ان تكلمت بخبر قدوم لان الخبر ما يصلح دليلا على وجود المخبر به لا ما يوجب وجوده لا محالة

بفعل صح

هذا

نحو ان شرط الحنث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك الاخبار كذبا فيحنث قوله
ولهذا اي ولان الباء للالصاق ما نقل عن اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته
انها لا تطلق اصلا لان الالصاق يؤدي معنى الشرط اي يفضي اليه وذلك لانه لما جعل الطلاق ملصقا
بمشيته لا يقع قبل المشية اذ لا تحقق للالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ
لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال للايجاب لما عرف فلهذا
لا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا او
تمليكا بمنزلة ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم وكذا اخواتها اي امثال المشية كالرضا
والمحبة على ما ذكر في الزيادات المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة
والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله وتضاف الى العبد
ففي الاربعة الاولى ان اضيفت الى الله لا يقع شيء وان اضيفت الى العبد كان تمليكا فيقتصر على
مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله او الى العبد
وذكر ان معنى قوله بامر فلان او بحكمه او باذنه او بعلمه بامر فلان اياي ان احكم فلان علي
بتركها او باذن فلان لي بتركها او بعلم فلان مني ذلك ويكون هذا كله تحقيقا للايقاع ولا يمكن ان
يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال ان شاء كان تخييرا فكذلك قوله بمشية فلان يكون تخييرا منه
للزوجة كذا في زيادات شمس الائمة فان قيل هلا حملت الباء في مسئلة المشية واخواتها على السبب
لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال الله جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا جزيناهم ببغيهم واذا حملت
على السبب تطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليل لا
يحقق الايقاع لا على انتفائه قلنا الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق
هو الترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة
مقارنة للمعلول زمانا قوله وقال الشافعي الى آخره وذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء
في قوله وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت في المحل افادت التبعيض لغة يقال
مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس اي ببعضه هذا هو المفهوم عنه في عرف الناس
ولان الاستيعاب ليس بشرط بالاتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الراس واذا ثبت
البعض مرادا يتادى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا بعض رؤسكم
فيكون تقدير الواجب بثلاث اصابع او بربع الراس زيادة على النص بالراي او بخبر الواحد فيكون
مردودا ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل
الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل العلم ولو نه
بعضهم على بعض فكان فعل النبي وهو ما روي انه عم مسح بناصيته بيانا له لانا نقول عدم الجواز
لفوات الترتيب الواجب عندي لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح

وقال الفلان لكم او امر او اسلم
واذن ولا يكون شي منه تخييرا
له يكون قوله احكم الزاما له
ذلك وبنا لقدر به

[illegible]

مثل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لفوات الترتيب فكذا ههنا وقال مالك انا اخذ..
اي من يزعم زيدت للتاكيد كما في قوله تعالى تنبت بالدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا
تلقوا ايديكم كذا ذكره عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم
كما في التيمم قلنا وان كان فيه عملا بالمجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن العهدة بيقين فكان الاخذ به
اولى على انا ان عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء للالصاق حقيقة وقد
اضيف المسح الى الراس وهو اسم للكل لا للبعض فيقتضي مسح جميع الراس قوله وقلنا يحتمل ان تكون
القول بالتبعيض بلا اصل له اي القول بالتبعيض كلام من يشتهي لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من اهل
اللغة انها للتبعيض ان الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء التبعيض لوجب التكرار
اي الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد والاشتراك ايضا لان الباء للالصاق بالاتفاق فلو
افادت التبعيض لكان لفظ واحد دالا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل لما
عرف وهذا رد لكلام القائلين بالتبعيض وقوله ولا يصار الى المجاز الا [illegible] الحقيقة رد لقول مالك
اي اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا توجب العدول
عن الحقيقة وان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركها في موضع لا دليل عليه
فكانت الباء على حقيقتها في هذه الاية كما هو اصلها وبيان ذلك اي بيان انها للالصاق في الاية
وان التبعيض ثبت بطريق اخر لا بالباء ان المسح لابد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة
كان الفعل متعديا الى المحل وصار المحل مفعولا فيقتضي ذلك جميع المحل كقولك مسحت الحائط
بيدي او مسحت بيدي الحائط واذا دخلت في المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا اظهر
عمله فيها حتى انتصبت به لان الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق
الفعل بالمحل كله او بعضه لكن يمل الآلة واذا ثبت هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم
برؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما ظنه مالك لانه اي المسح عبارة عن
[illegible] الراس بل اضيف الى اليد او الى الواو في قوله [illegible] مضاف للمحال والجملة في معنى التعليل
لكنه اي لكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس والعادة بان [illegible] وضع الآلة
لا يستوعب الراس في العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الراس عادة الا [illegible] التغيير
الاصل [illegible] فصار المراد به اكثر اليد [illegible] جعل الضمير المنصوب في لا تستوعبه عائدا الى
الآلة على تاويل المذكور اي الوضع لا يستوعب الآلة في العادات [illegible] هذا التقدير ان انتفى
ان يكون المسح [illegible] الآلة لكن في العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الراس فان ما بين
الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر [illegible] الكل وهو
ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط اي صار التبعيض مراد الشرط ان يكون ذلك البعض
مقدرا بآلة المسح او باكثرها لا ان يكون مطلق التبعيض مرادا عملا بالباء كما قال الشافعي وعليه شمس الائمة

اوضح فانه قال واذا قرنت الباء بمحل المسح يتعدى الفعل الى الآلة فلا تقتضي الاستيعاب وانما تقتضي
الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الآلة ينزل منزلة الكل فيتادى المسح بها
ثلاثة اصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض انما ثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء وذكر في بعض نسخ اصول الفقه
لشمس الائمة في العبارة قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ادخل حرف الباء في المحل فيتعدى الفعل الى الآلة
البد كانه قيل وامسحوا ايديكم برؤسكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع تنقسم الاحاد على الاحاد ذلك يقتضي
ان يمسح كل واحد منكم براسه بيده فاذا وضع اليد على الراس جاز لانه وجد المسح ولو مسح بثلاث اصابع
جاز لانها اكثر الآلة فتقوم مقام الكل فيجوز التبعيض باقامة الاكثر لا بحرف الباء وذكر الشيخ
في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء للالصاق ههنا كما في قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الباء
دخلت بمحل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل الا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم لا يتصور الصاق
المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الالصاق لانه ينعدم كما وجد وانما يتصور الصاق المحل
بكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف في الفعل هو الالصاق فيصير
الفعل هو المقصود اثبات صفة الالصاق فيه والمحل انما يراعى ليتصور هذا المقصود وهو الصاق
الفعل بالراس وذلك يحصل ببعض الراس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا ان يكون المراد منه البعض
لغة واعلم ان مشايخنا رحمهم الله في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكره الشيخ في الكتاب والثاني
ان مطلق البعض لما لم يكن مراد الان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا
وان الوارد على المقدار الذي تقدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا
لوقع الزائد فرضا كالزائد على الآيات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجملا استعرف بالسنة
وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرفنا الا ان اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصوم لم
يسلموا الاجمال في الآية وقالوا ان مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار الشيخ
ههنا الطريق الذي بينا اولا اسلم **قوله** واما الاستيعاب الى آخره جواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله
تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم في المحل وقد شرط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب
بدخول الباء في المحل ولكن ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين وهذا بيان زائد على الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى تنبت
بالدهن فصار كانه قيل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب وبدلالة الكتاب ايضا اي الكتاب
دل على اشتراط الاستيعاب ايضا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل اي الوضوء ان التيمم المسح
بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فتنصف الخلف تخفيفا كما
تنصيف بل غلا التبعيض الباقي على ما كان كصلاة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكما في
اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة او ابراه عن خمسة يجب الباقي بصفة الاصل في الجودة والرداءة
ثم الاستيعاب في غسل هذين العضوين واجب بالنص فكذا فيما قام مقامه اي في رواية الحسن عن

اشتراط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل الا في المسحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف
والراس **قوله** وعلى هذا اي بناء على ان الباء للالصاق قول الرجل لامراته ان خرجت من هذه الدار الا
باذني لا بد انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت
يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما واستثنى منه
خروجا موصوفا بصفة الاذن فيبقى ما سواه من انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال
ان خرجت الا بقناع او بملاءة فانت طالق فمتى خرجت بقناع او ملاءة لم تطلق ولم يسقط الحظر حتى لو
خرجت بغير قناع او ملاءة طلقت فكذا هذا **قوله** فانتفى ملصقا به اي شيئا يلتصق بالاذن لان
الجار والمجرور من متعلق وهو اي الشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام عليه فصار عاما
اي صار الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناول كل خرجة وصفت بالاذن وان كان الخروج
المستثنى نكرة في الاثبات لعموم صفته كما مر تقريره في قوله لا اتزوج الا امراة كوفية وذلك اي جعله
مستثنى منه غير مستقيم لانه اي المستثنى وهو الاذن خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج
الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج ههنا بخلاف قوله الا باذني فانه يستقيم ان يقول الا خروجا باذني ولو قال
الا خروجا ان آذن لكن كلاما مختلا ذكره الشيخ في شرح الجامع ولو قال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى عندنا
حتى لو اذن لها بالخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث وهو بمنزلة قوله
الا باذني واحتج بقول الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا
ولان الكلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة فيه وهي الباء فيصير
بمنزلة قوله الا باذني فاما قلنا لتحقق الاستثناء والعمل به واجب ما امكن لانه حقيقة والغاية مجاز
واحتج اصحابنا بقول الله تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان يحاط بكم بمعنى الغاية ولان الكلام اذا بطلت
حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثناء متعذرة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن
من الخروج وذلك باطل فيعمل بمجازه وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم
ما وراء الغاية على خلاف المغيا كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال
لفلان علي الف درهم الا مائة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت في تسعمائة
فجعل غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الا باذني لان حرف الالصاق يقتضي ملصقا في كلام
العرب وحذفه شائع لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالصاق كما في بسم الله اي بدات او ابدا بسم الله
فههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به تحقق الاستثناء فكانه قال الا
خروجا باذني فصح الاستثناء فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل
فلذلك تعذرت حقيقته فتعين مجازه ولا يلزم عليه ما ذكرنا قوله تعالى الا ان يؤذن لكم لان التكرار فيه
ما ثبت من لفظ الا ان لانه لو ذكر بلفظ حتى كان الحكم هكذا ايضا في قوله تعالى حتى تستانسوا بل التكرار
عرف بقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فان نوى بقوله الا ان آذن الا باذني صحت نيته قضاء
وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالصاق شائع وفيه تشديد عليه فيصدق وان نوى

في قوله الا باذنه الا ان يرد وصحت ايضا لان الاستثناء يفيد ما يفيده الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله
اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابهة في المعنى فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في
الجامع البرهاني وغيره قوله واما على فانها في الاصل كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا
امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ولهذا تخاطب بالمجلس العالي والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليه
عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يعلوه من حيث انه مطالب به ولذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله فصار موضوعا
للايجاب والالزام في قوله لفلان علي الف درهم لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والالزام
في لفلان علي كذا نوع الايجاب دون غيره كانت مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع انه دين
الثابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان علي الف وديعة فحينئذ لا
يثبت الدين لان علي تحتمل معنى الوديعة من حيث ان في الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بدلالة قوله
دون كلام مستانف ولو قيل بالواو لكان احسن وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فللالزام باعتبار اصل
الوضع لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتفاعه فوقه وذلك يتضمن الوجوب واللزوم ولهذا لو
قال لفلان علي الف درهم ان مطلقه يحمل على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة اللزوم في الدين
ثم انها قد تستعار بمعنى الباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان ملصقا به ولا يحال لان
حروف الجر تنوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم قال الامام عبد القاهر على في قولك
مررت على زيد اوصل الفعل الذي هو مررت الى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في قولك مررت بزيد فكان
بينهما مناسبة من هذا الوجه وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما
عند وجوده فكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة التي
تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة والنكاح
فانه معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل بحقيقتها متعذر فحمل على ما
يلتصق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والالصاق في الوجوب ولا يمكن العمل
على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فحملها على ما يحتمله
تصحيحا للكلام واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله واعلم ان ما يثبت بطريق
التقابل يثبت معا بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشيء مقابلا لشيء
قبل ثبوت ذلك الشيء ابدا وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المعاقبة
يكون متاخرا عن صاحبه وصاحبه متقدما عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على
الشرط فلا بد من ان يثبت اولا ثم يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض
بالاتفاق لان ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءا من المعوض واجزاء الشرط
لا تتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة
فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق طلقتين تعلقت الطلقتان بدخول الدارين فلو ثبت الانقسام يقع

طلقة بدخول احدى الدارين ودخول الدار من شرط واحد فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد
واذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى
لو طلقها واحدة لم يجب عليها شيء ويكون الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها
ثلث الالف فكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة
ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء
وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليه وصار كقوله
احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانه يحمل على الباء وكما لو قالت طلقني وضرتي على الف درهم فطلقها
وحدها لزمها بقدر ما يخصها من الالف كما لو قالت بالف وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم
كما ذكرنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما التزمها وهو الالف مقابلة لينعقد معاوضة فتحمل على الباء
بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق وذلك اي التعاقب
معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه
الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على
الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط
يصلح تعليقه بالشروط مثل ان تقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح ولم يمنع معنى المعاوضة
من صحة التعليق لانه تابع والفاء في قوله فيصلح زائدة وقعت غير موقعها لانها لم تدخل في خبر ان
مع ان جانب الزوج بمعنى اليمين لو ابتدأ الزوج فقال طلقتك ثلثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا
يمكنه الرجوع قبل كلام المراة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الا بان قدر معنى
التعليق فيه كانه قال ان التزمت الالف فانت طالق ثلثا فعرفنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى
التعليق واذا كان كذلك يحمل قولها طلقني ثلثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث
كانها قالت ان طلقتني ثلثا فلك الف وطلبت من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث فاذا خالف
الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط
على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال
نصير هذا اي قولها طلقني ثلثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك
بل هو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل
الثلاث بالمال فصار كانها قالت ان طلقتني ثلثا فلك الالف فينبغي ان يقال نصير هذا تعليقا لالتزام
المال بالثلث ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط
لان التعليق لا حاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال
بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلث وطلب ايجاد الشرط من الزوج فكان المناسب
ان يقول ومع امكان العمل به لان تعليق التزام المال من المراة بشرط الطلاق يصح لتأديته الى معنى المعاوضة

يعني طلب المرأة من زوجها [illegible]

مثل ان يقول انت طالق ثلثا بشرط قبول الالف صح

مثل ان يقول ان التزمت الالف او ان قبلت الالف فانت طالق ثلثا صح

في الآخر مختصر هذا ههنا تعليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب ذكر الشيخ
في شرح الجامع الصغير لابي حنيفة رحمه الله ان على لمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط
لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هي للشرط وصار بحكم الاتحاد دخولها على
المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك علي الف على ان تطلقني ثلثا وهناك لا يجب الا بايقاع
الثلاث فكذلك ههنا وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا اخرج مخرج الجواب
لا لاثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك معناه ان اكرمتني اكرمك فاذا دخلت على الاجارات
او العبادات لا تقتضي مقابلة فلا يجب المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجر مع الرزق
لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل
المعاقبة كما لو قالت ان طلقتني فلك الف لا على سبيل المقابلة فلا يكون متوزعا بخلاف الباء فانها
للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان المبدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع
كيلا يبطل العمل به اصلا وانما حملنا على المقابلة في مسئلة طلاق الضرة معها على الف لانا ان حملناها على
الجزاء والمعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتها فلك الف وان حملناها على المقابلة وجب
بعض البدل عليها اذ قبلت ولا يكون عليها الا النصف فكان الظاهر مرجحا لها على ارادة المقابلة
لتستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذ لا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فالفائدة
لها اكثر في ان يجعل الالف جزاء حتى لا يلزمها شيء ببعض الطلاق وما ذهب اليه مذهب في حسنه ثم ماذكر
في السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادعة فان راى الامام المصلحة
في ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقاتلهم وان كان بعد مضي نصف السنة ففي القياس يرد نصف المال
ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم وفي الاستحسان يرد الكل لانهم التزموا المال
بشرط ان يسلم لهم الموادعة في جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار الشرط جملة ولا يتوزع على اجزائه
وكلمة على للشرط في الحقيقة والموادعة في الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة
عاملة فيها حقيقتها فانه اذا لم يسلم لهم الموادعة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم وان
كان وادعهم ثلث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادعة
بعد مضي سنة فانه يرد عليهم الالفين لان الموادعة كانت ههنا بحرف الباء وهي تصحب
الاعواض فينقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء وفي المعاوضات المحضة تحمل
معنى الشرط لما فيه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال
في ضمن ما يصح فيه التعليق وما يثبت في ضمن شيء لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن
قيل يوجب العمل بها ان وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله قال الله تعالى متصل بقوله فصارت هذا
بمنزلة حقيقته هذه الكلمة حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه فاما الآية لتنبيه

فانه بمعنى الشرط فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الا الحق او ضمن حقيق معنى حريص فاستقام
... او هو مبالغة من موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام فانه روي ان فرعون
لما قال اني رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اي واجب على قول الحق
ان اكون انا القائم به ولا يرضى الا بمثلي ناطقا به ... وكذا الآية قوله تعالى يبايعنك على ان
لا يشركن بالله شيئا ان على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ
المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء في الكرخي فقالوا انه بمعنى الشرط قوله فاما من فللتبعيض ذكر
النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد يكون
للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد يكون زائدا كقولهم ما جاءني من احد وقال المحققون منهم الكل
راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداءه
كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها في الدراهم افادت التبعيض
لانك ... فيها ولم تعده في قولك سرت من البصرة الا كذا اذا فارقتها فتفرقت جميع نواحيها
اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وعن خارج وكذا في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيرها
فقوله من الاوثان تبيين ما هو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان وكذا قولك ما جاءني
من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فيكون معنى ابتداء الغاية مستقيما فامن
الجميع كما ترى ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط وذكر الشيخ في جامعه
ايضا ان كلمة من ليست عينها لمعنى التبعيض ولكنها للانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض
وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا
وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ ههنا فقال هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لما قلنا ان الاشتراك
خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه
انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ومسائلهم تشهد
بها ما ذكر في الجامع رجل قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة او غير ثلثة او سوى ثلثة
فجميع ما في يدي صدقة في المساكين فاذا في يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق
بذلك كله ولو قال ان كان في يدي دراهم الا ثلثة والمسألة بحالها لا شيء عليه لانه جعل شرط حنثه
في المسألة الاولى ان يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من
الدراهم وجعل شرط حنثه في المسألة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة ما ينطلق عليه اسم الدراهم
ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله واما الى فلانتهاء الغاية هذه
الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منتهى السير كما
كانت البصرة مبتداه ويقول الرجل انما انا اليك اي انت غايتي ويقول قمت الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك ...

من الخفيفة في اللغة وقد يجيء بمعنى المصاحبة كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وقولهم الذود الى
الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان لا تأكل في الاية ضمن معنى الضم اذ النهي
مختص بالاكل فعدي بالى اي لا تضموها الى اموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة
مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال المعنى لا تضمنوا اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة
فعل الانتهاء وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضما الى الذود ابل وكذا اي والا فيها
وضعت لانتهاء الغاية استعملت في اجال الديون لان اجال الديون غاياتها واعلم ان كلمة الى
اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتاجيل والتاخير ومعنى التوقيت
ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقوله
والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وكذلك قوله اذا كلمت
منه الدار الى شهر شرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون الشيء ثابتا
في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ومنه تأجيل
الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او الابراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق
في الحال ويلغو آخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر
والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التاخير
يتاخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا او الى
في التاخير كما يستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق بعد الى شهر وان لم يكن له
نية وقع في الحال عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف لان الى للتاجيل او للتوقيت وكل ذلك
صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبل الا ترى انه لو باع عبدا
الى شهر يثبت الالف في الحال ويتاجل بعد الثبوت وعندنا يتاخر الوقوع الى مضي الشهر لان الى
تدخل في الشيء لتوقيته ويدخل لتاجيل الثبوت ايضا فيصير كالمتعلق والطلاق بعد وقوعه
لا يقبل التاجيل والتاخير فاما الايقاع فيقبل فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له ومنه
كالنصاب علة لوجوب الزكوة لما احتمل حولان الاجل الوجوب لا الزكوة الواجبة انما يقبل
الوجوب لا يقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عليه فيما يقبل بخلاف البيع بالف
الى شهر لان الالف مما يتاجل فيقبله فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب وبخلاف اليمين المؤقتة
الى شهر لان اليمين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فيتوقت كالاجارة فاما انعقاد اليمين فلا يقبل
التاجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا في الاسرار وبيان ما ذكر في الكتاب ان التاجيل انما
ما يدخل فيه كتاجيل الدين وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق
دخل في قوله بعتك بالف الى شهر على الالف الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التاجيل فانصرف
الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التاجيل اليه فاوجب تاخيره **قوله** والى

وبما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخل في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها داخلا
كالمرفق في غسل اليدين لا بد من ضابط لذلك فقال الاصل فيها انها ان كانت قائمة بنفسها بان يكون
موجودة قبل التكلم ولا يكون مفتقرا في وجودها الى المغيا لم يدخل تحت الحكم الثابت له الا اذا
كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان
ومن هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا يدخلان في البيع والاقرار ولا يلزم على هذا قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل المسجد الاقصى تحت
الامر لقد ثبت ان النبي عم دخل المسجد الاقصى لا بالنص ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا
بموجب هذا الكلام الا ان يكون استشهادا من قوله لم يدخل في الحكم اي لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت
منها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اي المغيا والغاية جميعا فحينئذ يدخل لان صدر الكلام
اذا كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها كان المقصود من
ذكر الغاية اسقاط ما وراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فيقع داخلا تحت صدر الكلام ليتناول
اياه مثل ما قلنا في المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود
من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا يدخل تحت الاسقاط
فبقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي
اسم الايدي الى الاباط كذا في ... فان قيل لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله
فاغسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر قلنا تعلق الجار
والمجرور بالغسل ظاهر ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر فالمرفق غاية للغسل لفظا
وظاهرا وغاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر وذكر صاحب الكشاف
في تفسير هذه الاية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها منه فامر
يدور مع الدليل فما فيه دليل على الخروج قوله عز وجل فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار وبوجود
الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا او موسرا فيبطل
الغاية وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل على الدخول قولك
قرأت القرآن من اوله الى اخره لان الكلام سيق لحفظ القرآن كله وقوله تعالى الى المرافق والى الكعبين لا
دليل فيه على احد الامرين فاخذ علماؤنا بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن
فلم يدخلاها والله اعلم ولما ذكر ان الصدر اذا كان متناولا للجملة يدخل الغاية قال ابو حنيفة رح اذا باع
بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر يدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية ههنا لاسقاط
فلو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد الا ترى انه لو اسقط الخيار في الثلث
عنده وبعد الثلث اذا كانت عنده ينقلب جائزا فعرفنا انه متناول بصفة الفساد واذا كان
كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فبقي داخلا تحت الجملة كالمرافق في الوضوء بخلاف الاجل في

الوزن لان الغاية فيه لمد الحكم الى موضع الغاية لان الحل للترفيه فمطلق الاسم تتناول ادنى ما يحصل به
الترفيه وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها للادخال في مثل الاجارة ايضا لانها عقد تمليك المنفعة
بعوض فمطلقها لا توجب الا ادنى ما يتناوله الاسم وذلك مجهول ولا جل الجهالة لم ينعقد
فكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك لمد الحكم الى موضع الغاية وفي الوزن
ونحوه لا يدخل الغاية في مدة الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل
الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل
ولهذا لو اجر داره الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان
رمضان تحت الاجل لان ذلك ثبت بالسنة وان النبي عم حين علم الوضوء الاعرابي
الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكي الوضوء كذا في المبسوط والاسرار
القاضي الامام في اخر هذه المسئلة ان مذهبه اوضح لان قوله الى غد قول بالخيار رضا
اليه وذكر المرافق غاية الغسل ان الكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط
بالمفعول عن القيد ثم التغيير لقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
في مسئلة تعليق الطلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا كان للايجاب الى غد لا الا
والاسقاط لانهما ضدان فالايجاب ان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد
اليمين لازمة على طريق ابو حنيفة رحمه الله والاغد رضي على رواية الاصل دون رواية الحسن
وكذلك في الاجال في الايمان اي وكذا تدخل الغاية في الاجال في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا
المعنى يدخل الاجال المذكورة في الايمان ايضا ان حلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان
او الى الغد رواية الحسن عن ابي حنيفة روايته عنه الا ان المعنى فان مطلق الكلام
فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وان لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان
الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا كذا قال شمس الائمة وان الكلام
اصل الوضع لا يقتضي العموم والتابيد بل مطلقه تتناول ادنى ما ينطلق عليه الاسم
الصيام تتناول ادنى الامساك وايضا وهو الثاني يدل قوله لا اكلم فالعارض ومن
في موضع النفي لا باصل الوضع فكان عدما في حكم الغاية لا يكون الغاية للمد والاسقاط
لما اصل الوضع لانا اعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمد الحكم بالنظر الى اصل الوضع
فلا يدخل الغاية تحت الحكم كما لو قال والله لا اكلمه فلانا الى الليل او الى الغد بخلاف
فانه يتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط
بعض النسخ وكذلك في الاجال والايمان يعني في بعضها وفي الايمان بالثاء المثلثة وكان
لان قوله في رواية الحسن اذا فصل بالجمع فيقتضي ان يكون في الاجال روايتان وان
بالخيار سيصلي ان يكون الاجال داخلا في الجملة عنده رواية واحدة وكان ذكره في

قوله غاية ... المرافق فانها دخلت عند الامام صح

٢٤١

الدين والبيع الوجل والاجارة لا تدخل الجملة بالاتفاق قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات
ادخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع
الغاية شك فيثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرنا اولا **قوله** وقال ابو حنيفة رحمه
الله في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة
ان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلا يدخل وقالا يدخل
الغاية الاخيرة كالاولى لانه اي العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الا
بوجود تسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاولى الا بوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية
ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب وكذلك مثله في الطلاق يعني ما ذكرنا من دخول الغاية الاولى
دون الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى
ثلث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين وذكر الشيخ في بعض نسخه في هذه المسئلة مما يعرف
ان جعل المشروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته وتحقق ذكر انه
ان طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا تقع حتى توجد او وجودها بوقوعها فاذا
وقع ما لم يقع بعد ذلك فلهذا اقتضى دخولها في المعنا وانما دخلت الاولى اي الغاية الاولى
الى حقيقة للضرورة وهي انه انما وقع بين الاولى والثالثة تنصيصه فيكون ثانيه والثانية على حقيقتها لا تتصور
الا بالاولى فاقتضى ذلك دخول الاولى وانتصر من ثانيته ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثانية بلا ثالثة
فعملنا بالغاية الاولى على المجاز وما على الحقيقة الثانية لانها هي الواقعة والحكم المطلوب بهذا
الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق
ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية لغو ولم يكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت
والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى في مسئلة الغاية ما يحتمل الثبوت لان الغاية قد يدخل في
الجملة اذا كان دليلا الا ترى ان رجلا لو قال لاخر كل من هذا الطعام ابتداء من لقمة كان له ان ياكل
اللقمة العاشرة ولو قال اشتر لي عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة عن رجل الى الف
ان ذلك الحادث لزمت عليه فان الانسان لا يحتمل الالف درهم الاوهو راض بتمامها وكذا البدا
وكذا باحة الطعام فانه قل ما يجري الضن بلقمة واحدة فاما الطلاق فلا لم يحتمل منع الدخول
في الرجل تحرزا عن الثالثة اشد الاحتراز وكذا الاقرار لانه اخبار ويمين صحته عن ثبوت المخبر عنه
وموت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل تحته بلا دليل فبقي الامر على ظاهره كذا
في الاسرار **قوله** واما في فللظرف هذه الكلمة تجعل ما دخل فيه عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا
قالت الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك
قوله الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في
حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتامله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته

صارت كأنها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وتمنيه **قوله** وعلى ذلك مسائل اصحابنا اي على ان
للظرف بنيت مسائل اصحابنا فان قال غصبتك ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة يلزمه كلاهما
لانه اقر بغصب مظروف في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبهما انا نهما وقال ابو يوسف ومحمد هما سواء
اي قوله انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق
قضاء لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وبين
خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا انه حذف حرف
الظرف اختصارا وكان كالمصرح به في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوى آخر
النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء على ما ذكرنا في
موضعه اي من شرح الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى
استيعابه ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به
الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبر عنه
بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك منتسعا سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة
كما تقول الذي ضربته زيد ولم تقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف
اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلنا
اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب
الغد اعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب
فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما فيه تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه
يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهما
ولاية التعيين له كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا فيصدق
قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه
استوضح ما ذكر من الفرق فقال وذلك اي الفرق الذي ذكرنا مثل الفرق من جهة المسئلتين
فان ان صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث
صوم ساعة معناه ان ينوي الصوم في اول النهار ثم يفطر بعد ذلك **قوله** واذا اضيف
قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال حيثما
كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا
للشيء لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق حالا لانه اذا وقع
في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به في مكان توصف به في جميع الامكنة فلما
لم يصلح مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان تنجيزا
ايضا لان التعليق بامر كائن تنجيز بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح مخصصا له لانه

يكون واقعا في زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم في الحال يمكن ان يجعل بمعنى المعلق
فلا يقع في الحال الا ان يريد به اي بقوله في الدار مثلا اضمار الفعل بالداخل في دخولك الدار فحينئذ لا تطلق
في الحال لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال فيه او ذكر المسبب واراد به السبب اذ الدخول في الدار
سبب كينونتها فيها وكل ذلك من انواع المجاز فكان ما نوى محتمل كلامه فيصح ارادته وصار الدخول
مضمرا في الكلام واذا صار مضمرا كان في معنى الشرط لما سنذكر وان قال انت طالق في دخولك الدار
تعلق بالدخول لان الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر
العمل بحقيقته فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة من قضيته الاحتواء
على المظروف مقارنة نحو انه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان
قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته توجد الدخول الا انه لا يكون شرطا
محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فهلا قال بمعنى الشرط وفي بعضهم يجعل
مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس
بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار و
الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل
مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضي الامام فخر الدين والضمير
في قوله بمعناه راجع الى ما رجع اليه ضمير جعل وهو حرف في والباء للسببية اي جعل حرف في مستعارا
لمعنى المقارنة باعتبار معناه او الضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اي جعل
حرف في مستعارا للمعنى المقارنة وعلى هذا اي على انه يصير بمعنى الشرط بنيت مسائل في
الزيادات قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله
او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلا او في علم الله فانه يقع الطلاق في الحال لان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها
على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة
غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير بمعنى
الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله به وبضده فانه
يقع شاء الله كذا او لم يشأ كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضا والحكم والاذن
فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها في حقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم
فلا يصح وصف الله به بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا
في الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال ويشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا
يصح وصفه بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير
اي بقوله مع تقديرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرنا انها لمن الغابرين

وسعد بوقيا يصح وصف الله تعالى به وبصفتي لانه يصح ان يقال قدرة الله كذا وهم تعذر فيكون بمنزلة المشيئة واذا
فلا تقع الطلاق باضافته اليها قوله الا ان يشاء علم الله استثناء من قوله لا يقع لانه اي العلم مستعمل
في المعلوم استعمالا شائعا يقال اغفر اللهم علمك فينا اي معلومك ويقال علم ابي حنيفة ومراده
ولهذا لو حلف بعلم الله لا يكون يمينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان كذلك كان واقعا في الحال
لانه جعل معلوم الله تعالى شرطا للطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال لانه لو لم
يكن واقعا لكان عدمه في معلومه قال شمس الائمة في اصول الفقه فان قيل لو قال الا ان يشاء قدرة الله
تعالى لم تطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور ويقال لمن يستعظم شيئا هذا قدرة الله قلنا معنى
هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف فيفهم المقدور من
المضاف المحذوف لا من المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم
الا ترى انه يجوز ان يقال اللهم اغفر لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدورنا قوله وعلى هذا اي على ان هذا الحرف
يستعار للمقارنة حمل على مع في هذه المسئلة عند النية ماذا قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة
دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا الا ان يعني معنى مع فيلزمه عشرون وقال زفر يلزمه عشرون
بكل حال وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة
عليها الا انا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا وان تكثر
الاجزاء اكثر من عشرة وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لا يكون
ظرفا لمثله بلا شبهة حمل على مع او واو العطف لما ذكرنا ان الظرف معنى المقارنة والجمع فان
فادخلي في عبادي اي معهم وانا نقول حمله على المجاز ههنا متعذر فان في قد يكون بمعنى على وبمعنى
من كما يكون بمعنى مع قال الله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها وقال وارزقوهم فيها
اي منها وليس احد الوجوه اولى من الثاني فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغوا اخر الكلام
يقول عنيت معنى مع ومعنى الواو صدق لانه بين انه استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد
عليه فيصدق ولا يقال لو تمكن معنى على او معنى من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال علي عشرة على عشرة ولا
علي عشرة من عشرة فكان معنى المقارنة متعينا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر لان
المال لا يجب بالشك لان البراءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى
ايجاب الزيادة من غير قصد قوله وكذا اذا اي ومثل قوله لفلان علي عشرة في عشرة قوله
انت طالق واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية فتقع واحدة سواء كانت
المرأة مدخولا بها او لم يكن ويصح ارادة مع او الواو الا انه اذا اراد مع لا يفترق الحال بين المدخول
بها وغير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة وواحدة قوله ومن
ذلك اي ومن باب حروف الجر او من باب حروف المعاني حروف القسم والقسم جملة

معلوم

يؤكد بها جملة اخرى ولهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف بالله وتسكت بل يجب ان تاتي بالمقسم
عليه فتقول احلف بالله لا تفعلن لانك لم تقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت ان تخبر بامر
اخر نحو لا تفعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقسمت عليه ومن اخواتها الواو والتاء فانها
تستعمل في القسم وان لم توضع له في اصل الوضع الا ترى انها تستعمل في غيره ايضا وما وضع لذلك اي للقسم
وهو ايم الله فانه لم توضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل في غيره ايضا وما وضع لذلك اي للقسم وهو ايم الله فانه لم
توضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل في غيره وما يؤدي معنى القسم كما سنبينه قوله واما الباء فهي التي
للالصاق اي الباء التي في القسم ليست بحرف موضوع للقسم بل هي الباء التي للالصاق فانهم لما
احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون به استعملوا ما فيه استعمل لهم اياها في قولهم كتبت بالقلم
الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا في بسم الله فقالوا
بالله لافعلن مريدين احلف بالله او اقسم به فكانت الباء دالة على الفعل المحذوف وكذلك في سائر الاسماء
اي كما يدل الباء على الفعل المحذوف في بالله لافعلن يدل على الفعل المحذوف في الحلف بسائر الاسماء
مثل قوله بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس لافعلن والصفات مثل قوله بعزة الله وجلاله وعظمته
وكبريائه فلم تكن لها اي للباء اختصاص بالقسم يعني لما كان دخولها في القسم باعتبار معنى الالصاق
لا انها موضوعة له لم تكن مختصة بالقسم لان الالصاق لا يختص به واما الواو فانها استعيرت في
القسم بدلا من الباء لمناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر في الكتاب وشرط ابدالها حذف الفعل
ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثمة جاز اقسمت بالله وامتنع اقسمت والله كما في بعض شروح
المفصل فتبين ان معنى قوله لا يحسن اظهار الفعل لا يجوز لانه اي الواو استعير للباء توسعة صلات
القسم اذ الحاجة دعت الى الاستعارة في باب القسم لكثرة دوره على الالسنة لا لمعنى الالصاق
فلو صح اظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعارا لمعنى الالصاق اذ لا يبقى له عند ظهور الفعل
الا الصاق كالباء فتصير الاستعارة عامة في بابها اي في باب استعارة الواو للباء لانه يلزم
حينئذ صحة استعمال الواو مكان الباء في غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وبعت
العبد والف درهم بمعنى بالف درهم وفساده ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد ولانه خروج عن الغرض
الذي لها اي لاستعارة الواو للباء المخصوص بباب القسم اذ الداعي اليها وهو الحاجة الى التوسعة
مختص به قوله وبه يتبين يجوز ان يكون كلاما مستانفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع
الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى قسمين لان قوله احلف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع
بينهما ولم يصلح الواو رابطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها للالصاق
فيكون الكل كلاما واحدا ويكون يمينا واحدة ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اي لو صح اظهار الفعل
صارت الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين كما لو قال احلف والله بمعنى بالله كان ظاهره قسمين
لما ذكرنا وغرضه قسم واحد وكان هذا الكلام نظاما مخالفا لغرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز

عنه اولى وكان الشيخ انما قال لا يحسن اظهار الفعل ولم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلغو على
اظهار الفعل ولكنه تشبيه قسمين وذلك مخالف للغرض فلا يدخل الا واو القسم في الكلام اي
في المضمر لانتفاء ذكر فعله ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصوليين متناولا للضمير وغيره
احترز بقوله اعني الكاف عن غير الضمير ثم استعير التاء لمعنى الواو اي ابدل التاء عنها على طريقة ابدالها
في نحو تراث وتورية وتجاه وتخمة وتهمة اذ الاصل فيها وراث فعال من ورث ووراثة وفوعلة
فوعلة من ورى الزند يرى وريا اذا خرج ناره ووجاه من الوجه ووخمة من وخم الرجل وخامة
اذا لم يهنأه الطعام له وتهمة من الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن وذكر في شرح القصيدة
الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزند وهو
الضوء الذي يظهر منه عند القدح فكانها ضياء ونور ووزنها فوعلة كدوخلة وحوقلة فابدلت الواو
تاء على حد تجاه وتخمة وقلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتتفلة
وضعف ذلك بقلة هذا البناء وشذوذه وقال بعضهم هي تفعلة كتوصية فنقلت عنها وقلبت الياء
الفا وقد نقل ذلك في ناصية وجارية فقيل ناصاة وجاراة في لغة طي وضعف ذلك لعدم
اطراده في توصية وتوقية وقال صاحب الكشاف فيه التورية والانجيل اسمان اعجميان وتكلف
اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بفوعلة وافعيل انما يصح بعد كونهما عربيين قال وقرأ الحسن
الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة عديم في اوزان العرب فتبين بهذا
الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط ثم الشيخ ذكر ان المعنى المجوز لابدالها ذكرهما
من حروف الزوائد وذكر الجوهري في الصحاح وجها آخر فقال اتكلت على فلان في امري اذا اعتمدته
واصله اوتكلت قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت في تاء الافتعال
ثم بنت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهما ان التاء اصلية لان هذا
الادغام لا يجوز اظهاره في حال فمن تلك المثال الاسماء التكلة والتكلان والتخمة والتهمة والتقاة والتراث
والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة وتخيمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف لزمت البدل
فثبتت في التصغير والجمع وذكر الشيخ الامام عبد القاهر ان الواو في اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة
من التاء وقد وقع بعدها تاء الافتعال وهي تقلب تاء بغير سبب كثير انحو تخمة وتجاه وتراث
فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين فقلبت احدهما الى صاحبه ليقع الادغام **قوله** ولا
يجوز تاء الرحمن فتاء الرحيم وقد حكى ابو الحسن الاخفش ترب الكعبة وكذلك لا يوخذ به **قوله** لكنه
اي المقسم به بالنصب عند اهل البصرة حاصله ان الخفض في القسم باضمار حرف الخفض من غير عوض
جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة لا يجوز الا بعوض نحو همزة الاستفهام وهاء التنبيه في
قولهم الله ما فعلت كذا وقولهم لاها الله احتج الكوفيون بما تقول العرب الله لتفعلن بقول
المجيب الله لافعلن بهمزة واحدة مقصورة في الثانية فيخفض بتقدير حرف الخفض وان كان عوضا

وقد جاء في كلامهم اعمال حرف الخفض مع الحذف فقد حكى يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت
برجل صالح الا صالح فطالح اي الا اكن مررت برجل صالح فقد مررت بطالح وروي عن رؤبة بن
العجاج انه اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خير عافاك الله اي بخير وفي الشواهد على ذلك من
الاشعار كثرة واما البصريون فقالوا اجمعنا على ان الاصل في حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف وانما
تعمل مع الحذف في بعض المواضع اذا كان لها عوض فبقينا فيما عدا فيها على الاصل ولا تمسك لهم
فيما ذكروا لان الجر في قوله الله لافعلن بحذف انما كان لكثرة استعماله لم كما تلزم حذف حرف
النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز في غيره لشذوذه وقلته وكذا ما حكى يونس
وما روي عن رؤبة وما نقل من الاشعار في ذلك كلها من الشواذ التي لا يعتد بها فلا يصح
التمسك بها كذا في كتاب الانصاف للانباري وذكر الامام عبد القاهر في المقتصد واما
حذف حرف الجر الذي هو الباء في باسم فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فتنصبه
فتقول الله لافعلن كانه قال حلفت الله لافعلن وعلى ذلك بيت الكتاب الا رب من قلبي له
الله ناصح ومن قلبه لي في الظباء السوانح التقدير الا رب من قلبي له ناصح بالله والوجه الثاني
ان تضمر وتبقى الجر فتقول الله لافعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضمر الا قليلا والى ما قال
صاحب المفصل ايضا فمع هذا الخلاف في المسئلة اول الخلاف في الاولوية لا في الجواز **قوله**
وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل وهو ان حذف حرف القسم جائز فقيل اذا قال والله
الله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن مشتقا كما ذهب اليه الجمهور
كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح نعتا فصار كانه سكت
واستانف للحلف بقوله الله لا افعل كذا والقسم بغير حرف صحيح وان الحلف في امرائه كما ذكرنا
وان كان مشتقا كما ذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصار كانه قال والله المعبود الحق
المقصود لا اكلمك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة ولو قال والله الرحمن
لا اكلمك فكلمه فعليه كفارتان ايضا لانه جعل الرحمن خارجا مخرج النعت للاول فصار الاستشهاد
في كلام المتكلم وتسميته لا يتعدد اليمين ولو قال والله والرحمن لا اكلمك فكلمه لزمته كفارتان وقال الامام
زفر رحمه الله لزمته كفارة واحدة لاتحاد المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه
واتحاد الاول مع تعدد الثاني يوجب كونه يمينا واحدة وكذا عكسه وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن
معطوف عليه فكان يمينين في تسمية الحالف فيتعدد الاستشهاد فتتعدد اليمين فتتعدد الكفارة لانها
جزاء اليمين وصار في حق المقسم به بمنزلة اليمينين وان كان البر واحدا الا ان يريد بالواو في والرحمن
واو القسم فتكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واو القسم انقطع الكلام وصار كانه سكت ثم استانف فقال
والرحمن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو للوصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو
القسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعمرو اي وبعمرو بخلاف قوله والله لا اكلمك فكلمه حيث يحمل على

واو القسم من غير نية حتى يلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشيء على نفسه فيجعل الواو للقسم فكان ردا للاول كانه سكت عليه واستانف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه بالحنث الا كفارة واحدة

قوله واما ايم الله في اخره اعلم ان قولهم في القسم ايمن الله لا فعل اسم مفرد عند البصريين وليس بجمع يمين وعند الكوفيين هو جمع يمين لان وزن افعل مختص بالجمع والكوفيون المفرد يدل عليه ان التقدير يمين الله اي ايمان الله او ايمن الله يميني وقد جاء جمع يمين على ايمن كقول زهير فيجمع ايمن منا ومنكم بمقسمة تمور بها الدماء والاصل همزتها ان يكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها على ما كانت عليه في الاصل فلو كانت همزة وصل لكانت مكسورة واحتج البصريون بانه لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الدرج كما في اخرف واكلب ولما سقطت علمنا انه ليس بجمع يوين انهم قالوا في ايمن الله م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع حروفه الا حرفا واحدا اذ لا نظير له في كلامهم ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء في المفرد انك واشد ولا معنى لقولهم انه الاصل في الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لو كان كذلك لما جاز كسرها وقد جاء ذلك بالاجماع فدل ان الوصل في الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا في الانصاف وذكر الامام عبد القاهر في المقتصد ان الاصل في همزة ايمن القطع لانها جمع يمين لكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا ان اصل ام الله ان يجمع ايمن القطع لانها جمع يمين الا انهم من ايمن وقد دعاهم الحرص على التخفيف لكثرة تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان جعلوها بلا حرف واحد فقالوا م الله قال الكوفيين في هذه المسئلة وذكر في الاقليد انها اي كلمة ايمن عند سيبويه اشتقت من اليمن بها كنه الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن واشباهه وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم ايمن الله بالاتفاق الا ان الايمن جمع يمين عند البعض واسم فرد مشتق من اليمن عند اخرين فمعنى ايم ما ذكر الشيخ ان ذلك اي ايم الله صلة وضعت للقسم اي كلمة بنفسها توصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لا اشتقاق لها اي لا اصل لها يرجع اليه قول الحرجاني عن هذه الاقوال طرفا للشيخ به واختاره **قوله** واما العمر اذا قلت لعمرك لا تفعلن فعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمي او ما اقسم به فهذا الحرف يجري مجرى قولك اقسمت بعمرك وانا قلت الله كان بمنزلة قوله والله الباقي واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدا بعد لولا في قولك لعمر الله قسمي كما في قولك لولا زيد موجود لكان كذا فان لم يات باللام نصبته نصب المصادر وتقول ايضا وقلت عمرك ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت اي بتعميرك الله واقرارك له بالبقاء والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا الفتح لان ذلك يجري مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حد علم اي بقي عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك **قوله** ومن هذا الجنس اي من قسم حروف المعاني اسماء الظروف الحقها بحروف المعاني لمشابهتها بالحروف من حيث

لا يتحد معانيها الا بالمعاني الا باسماء اخرى كالحروف اما مع فللمقارنة هذا معنى اصلي له لا ينفك عنه في اصل الوضع الا ترى انك لو قلت جاء زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما معا فلذلك وقعت تطليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل وكذا لو قال لفلان علي عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة يلزمه عشرون درهما وذكر في الهادي للشادي ان مع اذا كانت ساكنة العين فهي حرف وان كانت متحركة العين فهي اسم وكلاهما لمعنى المصاحبة وذكر في الصحاح قال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركة اخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون فتقول جاءوا معا واما كونه من الظروف فمذكور في بعض كتب النحو وجوز ان يكون كذلك لكن عند ان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عند وكما امكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو وكما يمكن تقديرها في عند فقولك زيد عند عمرو اي في حضرته وقبل للتقديم والتاخير اذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعه في الحال ولا يستدعي وجود ما بعده فان صحة التكبير في قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لا يتوقف على وجود المسيس بعده وصحة الايمان في قوله تعالى آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الامن عنه فاذا قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد او لم تدخل قدم فلان او لم يقدم اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في الصورتين والاصل في تخريج هذه المسائل شيئان احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به كناية كان صفة للمذكور اخرا فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اي المتقدم الذي هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فمنصوب على الظرفية ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا للمذكور اولا والاصل الثاني ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال لان من ضرورة الاسناد الى زمن في الحال وهو مالك للايقاع في الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع في الحال تصحيحا لكلامه فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الاولى ولو لم يقيدها بهذا الوصف لكن قال وواحدة لو قعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التاكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس في وسعه تقديم الثانية وفي وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان في وسعه وصار كانه قال قبلها واحدة وقعت

علي أيمن الله

درهم

علينك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فتقتضي تاخير الاولى
وليس في وسعه ذلك بعدما اوجبها وفي وسعه الجمع فيثبت من فصل ذلك فصار معنى كلامه
واحدة مع علينك واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا يمكن
لو ليس لو كذا لما نهي بالبعدية لا يمنع الثانية مما ذكرنا فعند التاكيد اولى فصار كانه قال انت طالق
الاولى التي وقعت عليك وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان
قبلا نعت للمذكور اولا فكانه قال قبله درهم اخر يجب علي ولو قال قبله درهم فعليه درهمان
لانه نعت للمذكور اخرا اي قبله درهم قد وجب علي ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه
درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب لانهم من الكلام الاخر انه
قوله بعده درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق منها لا ينفع والدرهم
بعد الدرهم يجب دينا كذا في المبسوط فتبين بهذا ان المعتمد بالطلاق في قوله وحكمها في الطلاق ضد حكم
قبل احتراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور في شرح الجامع الصغير والمبسوط ان
الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لاخر وضعت هذا الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ وكذا لو قال
لناشد الضالة ان انطلقت فلك فانها عندي يفهم منه الحفظ اي هي محفوظة عندي وكذا لو كان
رجلان في مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الاخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا
بترك الحفظ فثبت ان الحضرة تدل على الحفظ وفي المبسوط اذا قال لفلان عندي الف درهم كان
اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب ومحل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة
ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندي الف درهم
دين فهو دين لا فرق عندي يحتمل فقد نوى احد المحتملين فكان تفسيره صحيحا وعلى هذا قلنا
اي على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال لامراته وقد دخل
بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق
ثلثا وقال زفر رحمه الله تطلق ثلثا في ثلثة ايام في المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة
كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك يقتضي تجدد الوقوع الا ان تطلق
ثلثا كما لو قال انت طالق في كل يوم ولكنا نقول صيغة كلامه وصف وقد وصفها بالطلاق
في كل يوم وهي بالتطليقة الواحدة تتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا للضرورة
تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق
الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف الا ترى انه لو قال انت طالق ابدا
لم تطلق الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث
الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فيتعدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه
حرف في كذا في المبسوط وفي قوله كل يوم او قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو

درهم

٢٤٦

وهي تطلق ثلثا في ثلثة ايام لانه اضمر حرف في وكذا قوله انت علي كظهر امي كل يوم ينبغي ان يكون على الخلاف
فعندهما كل يوم ظهار عنده وعندنا هو ظهار واحد ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت علي كظهر امي
ابدا ولو قال في كل يوم يتجدد عنده كل يوم ظهار لكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان
توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كانه قال في كل يوم انت علي كظهر امي هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل
وهذا اي التفرقة التي ذكرنا بين حذف الظرف واثباته كما قلنا في موضع من المبسوط انه اذا حذف
لفظ الظرف كان الكل اي كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع الا تطليقة واحدة وظهار واحد
واذا اثبته اي لفظ الظرف بان قال في كل يوم مثلا صار كل فرد اي كل يوم بانفراده ظرفا على حدة
لان الظرف حينئذ كلمة في مضافة الى كل يوم فيستدعي مظروفا على حدة فيتجدد الطلاق والظهار على حدة
كما قلنا في مسئلة الغد من التفرقة بين حذف في واثباته على مذهب ابي حنيفة رحمه الله وهذه المسئلة
ترد نقضا على ما قلنا في مسئلة الغد فان قيل ان ابا يوسف ومحمدا لم يفرقا في مسئلة الغد بين حذف في واثباته وههنا فرقا
بين حذف الظرف واثباته فما وجه الفرق لهما بين الموضعين قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة
عند اثباته في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيحتمل ان يكون ظرفا
واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب على الظرفية وهو لفظ واحد ويحتمل ان يكون ظروفا متعددة نظرا الى
ما اضيف اليه كل فانه متعدد لانه ابدا ياخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف في او ظرف اخر وقع
عليه الفعل جعل ظرفا واحدا لانه لابد واذا ذكر حرف في او ظرف اخر اشتغل عمل الفعل عنه اليه اضيف
ذلك الظرف الى كل جعل ظروفا متعددة عملا بالشبهين قوله ومن هذا الباب اي باب حروف
المعاني حروف الاستثناء سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف ويكون الباقي جارية مجرى
التبع لها وهي عشرة الا وغير وسوى وسواء ولا يكون وليس وخلا وعدا وماخلا وماعدا
وحاشى وزاد ابو بكر السراج لا سيما وضم بعضهم اليها بيد بمعنى غير وزاد بعضهم بله بمعنى دع وانما
يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا تقدمهما كلام فيه عموم كما يكون فيما قبل الا لانهما حينئذ
نفي النفي على احلالهما في الاصل ان ليس لا دخلت على ما هو مثبت تصير نافية فاذا قال
اعتقت عبيدي ليس سالما او لا يكون سالما كذا ذكر في كتاب بيان حقائق الحروف واصل ذلك
الا اي الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء في اصل الوضع وما عداها
قد يكون استثناء وغير استثناء ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى في سائر الابواب هو
الحروف لا الاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف النفي وحروف الشرط وكذا في هذا
الباب وشرح كلا اي وما يستثنى به غير وهو من الاسماء لجريان علامات الاسم فيه من التنوين والالف
واللام والاضافة تستعمل صفة للنكرة لانه نكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة وان اضيف الى
المعارف وانما وقع صفة للذين انعمت عليهم في قوله غير المغضوب عليهم على احد التاويلين
لان الذين انعمت عليهم في معنى النكرة اذ هو غير منحصر على معينين فهو بمنزلة النكرة كقوله

ع لا يستعمل الا في الاستثناء الا انه بمعنى ليس
بمعنى الا لكن لا يستعمل الا في الاستثناء

ولقد اتى مع التميم نستثنى ونستعمل استثناء لما بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما
مغاير لما قبلها وتهل المشابهة نتبع الاسمام عند ايضا قليلا ونستقر اعراب المتبوع مع امتناعها
عنه فيعطى ما بعدها وعليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله عم الناس كلهم
الا العالمون وقول الشاعر   وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان اي غير هما
اذا قال له على ما به الا درهمان بالرفع يلزمه مائة لان الا ههنا بمعنى غير فصار كانه قال على مائة
غير درهمين وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب
يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الا درهمين بالنصب ولما استعمل استثناء ولا بد له من اعراب
اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا ليعلم انه استثناء والفرق من كونه صفة واستثناء
انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم تعرف منه دلالة ان زيدا جاء او لم يجيء بل خبرا ان غيره جاء ولو قال
جاءني القوم غير زيد كان المفاد الا ان زيدا لم يجيء والثاني اذا استعمل له صفة تختص بالنكرة على ما
قلنا واستعمل له استثناء لا تختص بالنكرة وقد تقع بمعنى لا ايضا فتنتصب على الحال كقوله تعالى غير
ولا عاد اي فمن اضطر جائعا لا باغيا ولا عاديا وكذا غير ناظرين اناه غير محلي الصيد ليلزمه
على درهم غير دانق اي درهم مغاير للدانق وقد كان في ذلك الزمان درهم عليا وزن دانق
فاكد المقران الواجب عليه ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذي
وزنه وزن سبعة والدانق بالفتح والكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق وما يقع من الفصل
الى اخره يعني جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو طريق المعارضة
كاستثناء الثوب منها وجعل ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل
وذلك بطريق البيان وتميز الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب والحاصل ان بيان
هذا الفصل يأتي في باب البيان قوله وسوى مثل غير بمعنى انه يستثنى به قال سيبويه في
موضع جاز فيه الاستثناء بالا جاز بسوى ولذلك لا يكون استثناء اذا وقع بعده اسم معرفة نحو مررت
برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا والفرق بين غير وسوى ان غيرا لا يكون ظرفا
واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه نقيضه تقول مررت برجل غيرك كما تقول برجل مثلك
وسوى ظرف فكان منصوبا ابدا على الظرفية ولا يكون صفة بانفه لتضمنه معنى الظرف
وان كان فيه معنى غير وسان ظرفيته ان العرب تجري الظروف المعنوية مجرى الظروف الحقيقية
يقولون جلس فلان مكان فلان ولا يعنون الا منزله في الزمن منزلة منصوبة
الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع يقولون مررت برجل سواك
ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينتصب انتصاب المكان للظرفية
بدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير قال الامام عبد القاهر وهو الاستدلال
الاظهر فسوى لا تتوسع السعة هذا سواك ولا على سواك وانما تقول من سواك وبرجل سواك

يجري قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقديره كانك قلت قام مقامك ونزل مكانك
كما تقول اخذت هذا بدل ذلك هذا الذي ذكرنا هو مذهب سيبويه ومن تابعه وذهب الكوفيون
الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما بمعنى غير ويعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي ولم يبق سوى
العدوان دناهم كما دانوا وبقول الاخر ولا ينطق المكروه من كان منهم اذا جلسوا منا ولا
من سوانا. فلو لزم ظرفيه سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجر الثاني والجواب ان
اخراجه عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه
في هذه الحالة الا ظرفا فعلى قوله هو لاء الجوز ان تقع سوى صفة مثل غير قال الاخفش اذا كان
سوى بمعنى غير ففيه ثلث لغات كسر السين وضمها مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل
سواك سواك وسواءك اي غيرك كذا في الصحاح وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من قبل فلا نعيدها
قوله ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ
الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل في هذا الباب
لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل
في معان اخر سوى الشرط وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة ما بعده شرطا
قالوا معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق
وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك تعلق الاكرام بالاتيان وانما يدخل اي حرف
ان على كل امر اي شأن معدوم لانه للمنع والنهي ومنع الموجود محال على خطر
اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لاستحالة
التحقق بالنظر الى العادة قال الامام عبد القاهر ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا
الاحكام الجازمة لا تقل ان طلعت الشمس خرجت ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة
او للخروج والجزاء فان موضوع على ان احد الامرين متوقف على صاحبه في وجوده وانتفاء احدهما
يوجب انتفاء الآخر وقوله ليس كائن لا محالة تأكيد قال شمس الائمة الشرط فعل منتظر
في المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته ولا تعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر
الاسماء لا تتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت
من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون
على ان الذي يعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم وانه اي ان حرف ان يمنع
العلة عن الحكم اي يمنعها عن انعقادها علة للحكم حتى يبطل التعليق اي الى حال بطل التعليق
بوجود الشرط فحينئذ يصير ما ليس بعلة علة وعند الشافعي اثره ان يمنع الحكم عن العلة
ولا يمنع العلة عن الانعقاد وسيأتيك الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى وعلى هذا اي على
ان ان للشرط المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى

يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا
فيتحقق بوجود هذا الشرط ما بقيا حيين فهو كقوله ان لم آت البصرة فانت طالق فان مات
الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل
يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث فان كان لم يدخل بها فلا ميراث
لها وان كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار وفي قال المعلق بالشرط كالملفوظ عند وجود
الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف
ان يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة لانا نقول هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط
لحقيقة التطليق من القدرة وانما يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق
او العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق
والاعتاق في هذه الحالة شرعا وان ماتت المرأة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها وذكر
في النوادر انه لا يقع لانها لم تمنع فعل التطليق يتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق
لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع الياس عن
التطليق وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها
لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل
ولا ميراث للزوج لان الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط
واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى
لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا محتملا
الشأن لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه
يكون ظرفا غير متضمن للشرط كما في قوله والليل اذا يغشى وذكر الامام عبد القاهر
اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر كبيت الكتاب ترفع لي خندف والله يرفع لي
نارا اذا خمدت نيرانهم تقد قال والاختيار ان لا يجزم بها لانهم وضعوها على ما
يناسب التخصيص ويبعد من الابهام الذي يقتضيه ان الا ترى انك اذا قلت اتيتك اذا احمر البسر
منزلة قولك اتيتك الوقت الذي يحمر فيه البسر ولو قلت اتيتك ان احمر البسر لم يستقم لان
احمرار البسر ليس بعلة للاتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك
اخرج الوقت الذي يخرج فيه ولا يكون موضوعه على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما في
قولك اخرج ان خرجت قال ومن جازى بها فانما جازى على ظن انها من الحال وهو ان حرف كما
يوقت خروج الاختصاص كان هذا سبب ان تدخل معنى الجزاء ونظير اذا في ...
المجازاة دخلها ولا يجزم به الذي فانك تقول الذي يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل
فله درهم ثم لا يجزم به قوله فيجازى بها اي بكلمة اذا متى ولا يجازى بها اخرى اي

شرط ويترتب عليها الجزاء مرة ويستعمل للوقت مرة والحاصل ان كلمة اذا مشترك بين الوقت والشرط
عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ
المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله
وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه
ذهب ابو يوسف ومحمد والخلاف المذكور في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينو
شيئا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق والمجازاة بها اي بكلمة متى لازمة
في غير موضع الاستفهام وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال ومتى خرج زيد وذلك
ان الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء وحاصل
المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها
في اذا لان المجازاة في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن
متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا تدخل للوقت اي لافادة الوقت الخاص
مع امر كائن اي موجود في الحال كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
وشرط لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت لان ذلك سيوجد قطعا وتستعمل للمفاجاة
اذا المفاجأة هي الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وجملة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة
من مبتدا وخبر والعامل في اذا هذه معنى المفاجاة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره
بقوة ما فيه من الدلالة عليه والذي يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذ لو كان العامل
خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجاة
والمفاجاة لا تحتمل معنى الشرط بوجه قال الامام عبد القاهر ومما يجاب به الشرط اذا
في قوله وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون فهم مبتدا ويقنطون خبر
واذا بمنزلة الفاء في تعليقه للجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجاة دالة على التعقيب
الذي يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به فاذا هو عبد معناه مررت به فتجدني هو عبد
فاذا بمنزلة قولك فتجدني وتنظم لمعنى التعقيب الذي هو في الفاء واذا كان كذلك كان قوله
اذا هم يقنطون في موضع جزم لوقوعه موقع فقنطوا اذا قيل وان تصبهم سيئة قنطوا
وان كان كذلك اي واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعاني كان في مدخولها معلوما
من وجه من حيث ان وجوده في المستقبل معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا
يصلح شرطا لان الشرط ما هو متردد الوجود في المستقبل على ما مر الا انه اي لكنه قد يستعمل
في الشرط مستعارا اي مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت ولا يقال حينئذ
يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز لانا نقول لا سلم بينهما في هذه الصورة لان الوقت
يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا

زمان جواب الايقاع ولما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق ثم استدل الحكم فقال الا ترى ان من قال
لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس كما لو قال متى شئت فلو كان اذا للشرط لبطلت
المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن
المجلس فعلم انه للوقت حقيقة قد يكون حرفا بمعنى الشرط لا من كونه اسما باعتبار دلالته على
فاذا اسقط عنه معنى الوقت عندهم بالارادة معنى الشرط كان حرفا كان ويجوز ان يكون اللفظ
الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفراء وهو ابو زكريا يحيى بن زياد
الفراء لذلك اي لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الفضلا لوصية ابنه او
اجمل لما كنت كادم قومه فاذا دعيت الى المكارم فاعجل ، اوصيك ايضا بني بانني
ناصح طبن بريب الدهر غير مغفل ، الله فاتقه واوف بنذره واذا حلفت مماريا
فتحلل ، واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل ، واذا تشاجر في
فؤادك مرة امران فاعمد للاعف الاجمل وفي بعض الروايات ابني ان اباك كارب
يومه من كرب الشي اذا دنا اوصيك ايضا اني لك ناصح طبن بريب الدهر غير مغفل
من غفلت الابل اي شردت عنها والطبن الحاذق يقول ان اباك قريب يومه من موته او
كرم قومه فاعمل بنصيحتي فاني بصروف الدهر عالم غير غافل او غير ممنوع عن العلم بها
فمن نفسك يجب ان تغتنم نفسك غنيا بالغنا وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا اصابتك مسكنة
تكلف بالصبر على الفعل الجميل اي اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى اذ معنى
تجمل اظهر الغنا من نفسك بالتجمل والتزين كيلا تنتقص الناس على حالك ومعناه كن الجميل
الشيم المرات تعففا انما معناه ان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة
من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او
الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجي الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا بمعنى
معنى الشرط ونفي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد لخلاف من لا
لاستعمالها في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت
عنها فان قيل ينبغي ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا ولا يجوز ان يحكم فيه
قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت
بمعنى الوقت كما ذكرنا وذكر في بعض الحواشي ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه
ان يكون للخصم ان يقول انا اسلم انه قد يجي بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت
عنه وليس في البيت دليل على ذلك الا ترى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام
اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى الوقت **قوله** وكذلك اذا ما يعني لا تفترق الحال
دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام الا ان دخول ما عليه يقوي معنى المجازاة

من البصريين والكوفيين وما هذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان تجعل الكلمة التي لا تعمل فيها عاملة
عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما مضافا الى
الجملة غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملا بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة
كذا في كتاب بيان حقايق الحروف **قوله** واما متى فللوقت اسم مبني من الظروف ايضا وهو
اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به في الاستفهام اراد ان
يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا او كذا الى ما يطول ذكره فاتى بمتى للاختصار
واشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم ولهذا المعنى جعل نائبا عن ان في الشرط
الا ان اللازم في قولك متى تأتني اكرمك ان تقول ان تأتني يوم الجمعة اكرمك وان تأتني يوم السبت اكرمك
الى حد يوجب الاطالة بحيث يمتنع تحصيل المقصود والفصل بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب
وجودها ومتى لما يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن
صلوت قمت ولا يصلح في مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج معك لمن تتيقن بخروجه فتبين
معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص بوقت دون وقت فلذلك كان مشاركة لان في
الابهام لترددها دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان فلزم في باب المجازاة يعني
فلاجل المشاركة لزم متى في باب المجازاة اي المجازاة بدلا لازمة تعني في غير موضع الاستفهام
مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانتفائه واما في موضع الاستفهام فانما لا
يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم
اضمار حرف ان لوقوع الطلاق عقيب اليمين بلا فصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالي
عن الايقاع وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك سائر ما
يعني كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متى بل هو لانه اذا دخل ما عليه يصير للجزاء المحض
ولا يصلح للاستفهام ومن وما يدخلان في هذا الباب اي باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما
اشتبه عينا وتحقيقه ان من وما لابهامهما دخلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط
مقصود المتكلم والحصص كل واحد من الافراد بالذكر متعسر او متعذر ومن وما يؤديان هذا
المعنى مع الايجاز وحصول المقصود ناسب ان يستعمل من يأتني اكرمه وما تصنع اصنع
والمسائل فيهما كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن دخل هذا الحصن
فله راس ومن دخل منكم الدار فهو حر وما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اي تقول ما تصنع اصنع وفي
التنزيل ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك
لها ولا يتعلق به من مسائل الفقه شيء ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان
حقايق الحروف **قوله** وقد روي عن ابي يوسف الى اخره اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان
معناه تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى لكن انه اذا

يتعقبه الفعل تحقيقا او تقديرا الا ان لو للماضي تقول لو جئتني لاكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع
الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وتفرع بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل
في الزمان الماضي اذا عدم استحال ايجاده فيه بعد كان الثاني ايضا ممتنعا ضرورة تعلقه بفعل
هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخل
كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لها
بالمستقبل الا ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو للماضي
كلمة ان في معنى الشرط استعارة في الاستقبال كان يقال لو استقبلت امرا بالتوبة لكان خيرا
اي ان استقبلت وقال ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اي وان اعجبكم ولو كره الكافرون
ولو كره المشركون كان ان استعمل بمعنى لو قال اخبارا ان كنت قلته فقد علمته وما ذهب
اليه مذهب الفراء من النحاة وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب انت طالق لو دخلت الدار انه
الطلاق ولا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف قال ولو من
ان كان في كتاب بيان حقائق الحروف وليس فيه ذكر محمد ولا لزام يذكر شمس الائمة في
الفقه وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله ولكن ان هذه المسئلة من النوادر
اشار الشيخ بقوله وقد روي وقوله لان فيها معنى الترتيب اي الانتظار ومعناه ان
كان الفعل الذي بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا ان يتصور [illegible]
ثم اللام تدخل على جواب لو لتاكيد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى قال الله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا ويجوز حذفها كقوله لو نشاء جعلناه اجاجا ولا تدخل الفاء
لان الفاء انما تدخل في جواب لو لكونها [illegible] الفعل المضارع الجزم وكلمة لو لا تعمل في الجزم اصلا
للماضي والجزم يختص بالمضارع على ما عرف فلهذا قال ابو الحسن الاهوازي اذا قال لامرأته لو
دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال ولو قال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لا تدخل في
لو كان الواو لا تدخل في جواب ان ثم ان صاحب كتاب بيان حقائق الحروف هو كما قال الاهوازي
ان الفاء لا تدخل في جواب لو عند النحاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك [illegible]
القاضي الامام ابا عاصم العامري عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت
الدار فانت طالق قال لا تطلق ما لم تدخل الدار وما سالته عن العلة والعلة فيه ان
صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الاخر كما ذكرنا فتصير ان يتوهم موقع ان في جواب
الفاء في جوابه قال ولان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب
الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زنيت بكسر التاء او لامرأة زنيت بفتح التاء يجب حد القذف
في الصورتين لما ذكرنا **قوله** وكذلك قول الرجل انت طالق لولا صحبتك لولا
امتناع الشيء لوجود غيره [illegible] لو كلمة لا فيخرجه من امتناع الشيء لامتناع غيره [illegible]

المغيرة لمعنى الحرف ولا يقع بعدها الا الاسم المبتدا فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا
بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفا لازما
لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه ويدخل في جوابها اللام للتوكيد
ايضا فاذا قلت انت طالق لولا صحبتك او لولا حسنك او لولا حسبك اي لولا ان يقع لما فيه من معنى
الشرط وهو ربط احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى وامتناع الجزاء وثبوت الشرط يعني
الشرط والمنع الا ان في الشرط الحقيقي يتوقع وجود الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا يتوقع
الجزاء اصلا لانه لا استعمال في المستقبل ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس
الائمة في اصول الفقه لان الاستثناء هو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب الا انه
يثبت في السلوب حكم وكذلك هذه الكلمة الا ترى انه لو [illegible] زيد في قوله انت طالق لولا
حسنك او لولا زيد لا تطلق وقد روى ابراهيم بن رستم عن محمد في قوله انت طالق لولا ابوك او
لولا حسنك لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد في قوله
انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق وجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء **قوله** وذكر
محمد في السير الكبير [illegible] قال شمس الائمة في شرح السير الكبير اذا حاصر المسلمون
حصنا فاشرف عليهم راس الحصن وقال امنوني على عشرة من اهل هذا الحصن على ان
افتح لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو آمن وعشرة معه لانه استامن لنفسه نصا بقوله
امنوني والنون والياء كناية المتكلم عن نفسه وتكلم على الشرط بقوله على عشرة وقد شرط امان
عشرة منكم مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواه ثم الخيار في تعيين العشرة الى
راس الحصن لانه جعل نفسه ذا حظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذي حظ
باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن
تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالايجاب المبتدا من وجه ولو قال
امنوني وعشرة على ان افتح لكم فالامان له ولعشرة سواه لان حرف الواو للعطف وانما
يعطف على غيره لا على نفسه ففي كلامه تنصيص على ان العشرة سواه فان لم يكن في الحصن
الا ذلك العدد او اقل فهم امنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم
بالاشارة الى اعيانهم وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار في تعيين العشرة الى الامام لان
المتكلم ما جعل نفسه ذا حظ في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان
الامام هو الموجب لهم الامان فاليه التعيين وله ان يجعل العشرة من النساء والولدان
قبله ذلك لانهم من اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال امنوني بعشرة
من اهل الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للالصاق فقد الصق
امان العشرة بامانه وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواه قال شمس الائمة وكذلك لو قال

علط زل به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة آمنوني في عشرة لانه الكنابة من حروف
العطف وهو يقتضي الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنوني وعشرة لا ما لا
نتصحب الاعواض فيكون قوله آمنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من هذا الحصن عوضا عن
اماني وهذا لا معنى له في هذا الجنس من المسائل فعرفنا ان الصحيح قوله امنوني في عشرة او
قال آمنوني ثم عشرة كان هذا والاول سواء لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي وهذا يبين
ان الصحيح في الاول قوله في عشرة لانه لو كان ما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على
التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير
عند تقرير هذا الغلط مثال لا يمحص هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنوني بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما من قوله
آمنوا استغنى عن ذكره ثانيا والباء حينئذ تفيد معنى الالتباس والامتزاج كقولهم
بالرمي وكقولهم خرج زيد بسلاحه ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا السارق كالحداد
اي كضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير
منصوص على معنى العوض بل هي لمعان جمة فافهم ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر
ان تخلل الباء بين حروف العطف غير مناسب اذ الظاهر تناسب المتجانسات اما المعنى
بالنظر الى الكل فله وجه فتغير فاسد على ما ذكرنا ولو قال افتحوا لكم على ان آمن في عشرة
من اهل الحصن او على ان تؤمنوني في عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف في للظرف فقد
جعل نفسه في جملة العشرة الذين التمس الامان لهم فلا بد وان يكون تسعة معه لانه لو كان
عشرة سواه كان هو امنا في احد عشر بخلاف الاول فهنالك ما جعل نفسه في جملة العشرة
فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفا لنفسه والمظروف غير الظرف قلنا هو كذلك ولكن
تحقق فيه الظرف لا يتحقق في ذلك العدد الا بالذي قلنا وهو ان يكون هو احدهم و
كانه قال اجعلوني احد العشرة الذين تؤمنونهم فان قيل فاذا لم يمكن حمله على معنى الظرف
حقيقة ينبغي ان يجعل بمعنى مع كقوله فادخلي في عبادي او بمعنى على كقوله نبأ اخبار اي على
النخل وباعتبار الوجهين يثبت الامان لعشرة سواه قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب حملها
على ذلك بحسب الامكان وذلك بان يكون هو احدهم داخلا في عددهم فلهذا لا نحملها على المجاز
ثم الخيار في التسعة الى الامام لا الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكان الاختيار
لمن سواه من العشرة في التعيين الى الخيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة
على ان يثبتوا له حكم امانهم لا على ان يكون هو معينا لهم وقد بينا ان ما سال في الامام هو موجبا الامان
لتسعة بغير اعيانهم فالبيان اليه ولو قال امنوني في عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار
اي عشرة شاء فان اختار عشرة هو احدهم فذلك جائز وان اختار عشرة سواه فالعشرة

آمنون

آمنون وهو فيء لانه ما استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكرة ولكن بقوله لي شرط
لنفسه ان يكون ذا حظ ولا يمكن ان يجعل على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا
انه ذو حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فيما وراء ذلك كنفس غيره اذا لم يتناوله
الامان نصا فان عين نفسه في جملة العشرة صار آمنا بمنزلة التسعة الذين عينهم معه وان كان
عين عشرة سواه فقد تعين حكم الامان فيهم نصا وهو فيء كغيره من اهل الحصن
معنى كلامه امنوا الا حد عشرة واوجبوا الي حق تعيين عشرة تؤمنونهم وروي ان مثل هذا
وقع في زمان معاوية وكان الذي سعى في طلب الامان الجماشة فلما أتى المسلمين قتالا معاونة
اللهم اغفل عن نفسه وطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشيء فاخذ وقتل وقيل صاحب
القصة ابو موسى الاشعري وذلك زمن عمر رضي الله عنهما استأمن اليه شابور ملك السوس
لعشرة من اهل بيته ونسي نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه هذا كله من لطائف فقه محمد
قوله تم الاعم ذكرا اي ذكرنا الباب تخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب
ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني كلمة كيف كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك آخره لالتقاء
الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال فانه وان لم يكن
ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظرف وتضمنه معنى على فاذا قلت كيف
زيد كان معناه على اي حال هو اصحيح ام سقيم اعالم ام جاهل الى آخرها له من الاوصاف وانما
قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظروف لانه متضمن للحال والحال جارية مجرى الظرف
لانها مفعول فيها على ما عرف قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال
والاحوال شروط الا انه يدل على احوال واصناف ليست في يد العبد كالصحة والسقم والسعة
والكهولة فلم يستقم ان يتولد فيه كيف تكن اكن لان هذا اللفظ تضمن ان يكون على الاحوال التي تطلب
وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس واين تكن اكن لانك شرطت على نفسك
ان تفعل وهو الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى يتصور وقوع الشرط عليه وذكر في الصحاح اذا
ضممت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما تفعل افعل واذا ثبت انه للسؤال عن الحال قال
ابو حنيفة في قوله لامرأته انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشيئة تطليقة ثم ان لم
تكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشيئة لها فان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواقعة
رجعية والمشيئة اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت البائنة وقد نوى الزوج كانت بائنة
وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج تطلق ثلثا وان شاءت واحدة رجعية وان شاءت ثلثا وقد نوى
الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى ووقعت غير ما فوض اليها
فلا تعتبر عند ابي يوسف ومحمد لا يقع عليها شيء ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة
وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عند ابي حنيفة ولا مشيئة له وهو مبني على

والابطال لا يقع عندهما ما لم تشا في المجلس كذا في المبسوط فلو شاءت عشا على مال او الى اجل او شرط او
شاءت التدبير فهذا كله باطل عندهما وهو جواب على قياس قولهما ينبغي ان شئت ما شاء بشرط ارادة المولى
ذلك وما ذكره في الكتاب مما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلا يقع بدون مشيتها
كقوله انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شيء ما لم تشاء وهذا لانه لما
فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف
لا ينفك عن الاصل لو صحة ان الرجعية من اوصاف الطلاق فيكون متعلقة بالمشية كالبينونة
والعدد اذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الوصف لا يوجد دون محله وهو معنى قول
الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اي وصف شاءت مفوضا اليها وابو حنيفة يقول
انما خرج الى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق
فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا للصفة الى مشيتها فقوله كيف شئت الا انه في غير المدخول
بها وفي العتق لا مشية لها في الصفة بعد ايقاع الاصل فيلغو تفويض الصفة الى مشيتها بعد
ايقاع الاصل وفي المدخول بها لها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل عند ابي حنيفة رحمه الله بان
تجعل بائنا او ثلثا على ما عرف فيصح تفويض الصفة اليها فان قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البينونة
بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل في تصرف المراة ستفويض الزوج لكنه لا يحتمل الوصف لانه يستحيل
ان يصير الواحد ثلثا فينبغي ان لا يدخل في تصرف المراة بقوله كيف شئت قلنا يحتمل ان يصير ثلثا
بضم الثنتين اليه وان كان الواحد لا يتبدل في نفسه حقيقة ثم بانضمام الثنتين اليه يتغير حكمه
بان لا يبقى موجبا للرجعة ويصار به الى الحرمة الغليظة فيصار في معنى الصفة لم فيصح تفويض
الزوج اليها بلفظ كيف لو وضحه ان الاستخبار عن وصف الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله
تقدم وقوع اصل الطلاق في ضمن تفويض المشية اليها فان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود
اصله محال كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت وهل صبر فيتسال عن كيف
بخلاف قوله كم شئت لان الكمية استخبار عن العدد فيقتضي تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد
في المعدودات الواحد الا ترى ان من سال لا اخر كم نفعل استقام الجواب عنه بالواحد بخلاف
قوله حيث شئت او اين شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعا
في الاماكن كلها فكان ذكره تعليق اصل الطلاق بمشيتها كما لو قال انت طالق في اي مكان شئت
الطلاق فان قيل كيف قد تضاف الى موجود متصل بشيء فاو قد تضاف الى معدوم فيكون
لتعليق الاصل باوصافه بالمشية كما في قوله افعل كيف شئت وطلبي نفسك كيف شئت
فيكون كيف في قوله انت طالق كيف شئت دالا على ان ذكر الطلاق بحيث يوجد بمشيته
كما في قوله افعل كيف شئت يدل على ان الفعل يكون منه بمشيته قلنا انا لا ننكر دخول
كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه لو له

الا وطلقي لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه لا يوجب وجود الفعل والطلاق في الحال فكذا
بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله
لانه لا يتعرض للاصل فما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قالاه معاني كلام الناس عرفا واستعمالا
كذا في الاسرار والمبسوط واعلم ان معنى الاستفهام قد يبعد عن كيف فيستعمل دالا على نفس الحال كما
حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعه واليه اشار الشيخ بقوله
وهو اسم للحال بعد قوله وهو سوال عن الحال اي انه قد يكون اسما للحال من غير معنى السوال عنه كما في
مسئلتنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السوال ثم لم يصح تقرير السوال فيه وصح التعليق
بالمشية ولو بقي فيه معنى السوال الواقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها لانه ايقاع
لا وصف له بعد الوقوع لتعلق المشية وبيع الفضل على اصل الطلاق في الوصف اي
البينونة والقدر اي العدد وهو الحال اي الفضل هو الحال التي يدل عليها كيف مفوضا الى تلك
المراة بشرط نية الزوج يعني في حق المدخول بها لانه لا يبقى فضل بعد الوقوع في حق غير المدخول
بها ليتعلق بالمشية كما في التحرير ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها
يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات لانا نقول انما فوض
اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة من البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين
احد المحتملين وعن ابي بكر الرازي ان نية الزوج ليست بشرط وذكر الطحاوي في مختصره
ان لها ان تجعل الطلاق بائنا وثلثا في قول ابي حنيفة فقد جعل الطحاوي المشية اليها في اثبات
وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المراة
ثلثا او واحدة بائنة تقع ما اوقعت بالاتفاق اما على اصل ابي حنيفة فلان الزوج اقامها مقام
نفسه في اثبات الوصف والزوج متى اوقع الطلاق رجعيا يملك ان يجعله بائنا وثلثا عنده
فكذا المراة واما على قولهما فلانها تملك ايقاع البائن وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق
اليها على اي وصف شاءت كذا في الفوائد الظهيرية وقالا ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون
محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها
لحاله مثل كون الطلاق مثلا بائنا او رجعيا ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا والاظهر انه
مترادف بمنزلة اصله لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفته وجوده باثاره واوصافه
كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان
معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من
هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذي هو بمنزلة التبع من وجه بتعلقه ايضا **قوله** واما
كم فاسم للعدد اسم عدد مبهم موضوع للكناية عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون
فان جعلته اسما ما شددت اخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم

لان الطلاق صح

بالثلاث صح

لم تطلق قبل المشيئة وتتقيد بالمجلس فكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلثا بشرط مطابقة الارادة
النسخ كذا رأيت بخط شيخي معلّما بعلامة البزدوي وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا
والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كم في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة
او طلقتين واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهو معنى
قوله النسخ كم اسم للعدد الذي هو الواقع وما كان كذلك وقد علق المشيئة على نفس الواقع الذي
هو العدد تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت ولما كانت
هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عبارة فكان لها ان تشاء الواحد والثنتين والثلاث ولما لم يكن
كلامه دالا على الوقت تقيدت المشيئة بالمجلس لما ذكرنا اشار الشيخ في شرح الجامع الصغير
واما حيث فانه لمكان مبهم حيث اسم مبني من ظروف المكان كأين وحركة آخره لالتقاء الساكنين
وبني على الضم تشبيها له بالغايات لانها تجيء للاضافة الى الجملة كما قيل ومنهم من بنيها على
الفتح استثقالا للكسرة مع الياء ومنهم من كسرها لالتقاء الساكنين وحوث بالضم والفتح
لغة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى المفرد واما ما يقوله الناس من حيث العتق بالكسر
فخطأ وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ والخبر مضمر وهو ثابت او نحوه فاذا
قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشيئة وتتقيد بالمجلس لما بينا انه من ظروف
المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكر المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس فان قيل
اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع للحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار
والمسئلة في التجريد والكفاية قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركة
في الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء فان قيل
لم يجعل بمنزلة اذا او متى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية قلنا
جعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا في
الفوائد الظهيرية والله الموفق

ذكره ويبقى

باب الصريح والكناية

انما اعاد ذكر نظائر الصريح بعدما ذكر بعضها في اول الكتاب ليبني عليه بيان الحكم اذ هو مقصود
الباب وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيامه اي
قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا اي
بغير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد وهو معنى قوله حتى استغنى اي الصريح في
الحكم عن العزيمة فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فبأي وجه اضاف فهو ثبت
الحكم حتى لو قال يا حر او يا طالق او انت حر او انت طالق او حررتك او طلقتك لكون
انها غائبة او لم ينو لا بعينه اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذا لو
اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق يثبت العتاق والطلاق كذا
اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فلم ذكر فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى قوله

طالق وقع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء وتفصل الطلاق والعتاق عن النظائر المذكورة بقوله
الا ذكر الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من العقود قوله وحكم الكناية ان
لا يجب العمل به اي بهذا اللفظ الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر

لمراده

وكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز
قبل ان يصير متعارفا اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله
في غير موضعه ستر المراد عن السامع فصار المراد خفيا في حيز التردد فكان كناية فاما اذا
صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا
وشاع استعماله فيه فصار صريحا ولذلك اي ولاستتار المراد سمي اسماء الضمير كناية وقد بيناه
في اول الكتاب قوله وسمي الفقهاء يعني انهم سموا الالفاظ التي لم يتعارف ايقاع الطلاق بها
كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكنايات الحقيقية هي مستترة المراد والمعنى وهذه
الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام
والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام
فيما يتصل هذه الالفاظ به ويعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل يحل ويظهر
اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاذا كان كذلك
استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده فلذلك اي فلاجل
الابهام الذي ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية فسميت هذه الالفاظ كنايات اي
باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي ذكرنا احتيج فيها الى النية لتعيين البينونة عن وصلة النكاح
عن غيرها فاذا وجدت النية اي نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البينونة فيها
وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ
نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق كما قال الشافعي رحمه الله فان قيل لا نسلم
انها سميت كنايات مجازا بل هي كنايات على الحقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكر
الشيخ في اول الكتاب واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه
لان ذلك في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل
الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت
علي حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل قوله هذه الكنايات معلومة المعاني لا يجدي نفعا
لانه مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكذلك الكناية في المثال فان قوله طويل النجاد وكثير
الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا في اول الكتاب ان مبنى الكناية على
الانتقال من اللازم الى الملزوم فان الشيء من طويل النجاد ينتقل من طول النجاد مع انه يريد
طول القامة ومن كثير الرماد الى ملزومه وهو الجود هذا هو الاصل في الكنايات وفي هذه

الا انه لا انتقال من معانيها الى شيء فانه نوع قوله انت باين او انت حرام لا ينتقل من البينونة والحرمة الى شيء آخر بل يقتصر عليهما اذ لم يكن شيء آخر بهو المراد سواهما فلما لم يوجد فيهما ما هو الاصل فيها وهو الاستعمال في شيء آخر لا تكون كنايات على الحقيقة ولا نسلم على ما فسرنا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل او قصير فان طوله ليس بمقصود اصلا بل المقصود الكلي طول العامة وذلك مستتر وشيء مما ذكرنا انه اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة المعاني التي هي المراد ويمكن ان يقال انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فيخرج به عن حد الكناية الذي ذكره **قوله** ولذلك ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بوائن لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ما عرف وقوله وانقطعت به الرجعة تنبيه لكونها بوائن والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بوائن وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الى ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافعي ولقب مثل الكنايات بوائن لا يعني ~~هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق~~ حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتمليك وعندنا هذا اللقب مجاز كما بينا والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما هو حكم لسقوط العقد او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض وعندنا الطلاق نوعان رجعي وباين فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البائن واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البائن وعندنا لما كان في ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها هم التمسك بقوله نوع الطلاق مرتان الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق بعد البدل بذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فمن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعا الا بالعوض او بمضي العدة او باثبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع التراخي الى القبض لا يملك ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله باين فلا يجوز ان يلغو صريحه لانا لا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله باين عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقته في نفسه فكان الرجل في هذا بمنزلة امرأة قال لها زوجها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي او انا منك

فانها تطلق تطليقة رجعية بالخلاف لانها لم تملك الا الطلاق وباين انما تعمل على سبيل العبارة عنه لا حقيقته لكن ذلك للزوج لان الشرع ما ملكه الابانة على حقيقتها وما شرعها له والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقتك على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لانه لا يستفيد به الا اسقاط خيار الرجعة وحجتنا ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق وبيانه ان الطلاق والنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا الا للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول والابانة مملوكة للزوج بملك النكاح وبالدخول يتاكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية الازالة ولذلك ملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما ملك الاعتياض عما هو مملوك له فتثبت ان الابانة مملوكة له فكان ايقاع البينونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب اعماله ما امكن فكان ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والبائن ليس في معناه لانه لا يجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق الاول لا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحة وكذلك مع خيار الرجعة تبقى مطلقة منكوحة ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور بقاء النكاح لان الحرام حلالا لما تتعين زوجها منكوحة فاذا لم يكن في المعنى المنصوص رجعنا فيه باصل القياس كان قوله انت طالق يحتمل الطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعتك يحتمل البيع بخيار والبيع البات فاذا قال بعتك باتا يزول هذا الاحتمال وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى تتايد بما يقويها وهو القبض وبه تتقوى وههنا قوله انت طالق لا يزيل الملك بنفسه لا لضعفه فانه قوي لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا اقترن التطليقة بائنة تقرر ذلك المعنى حين صرح بما هو مناف للنكاح وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدلالة على ذلك وشبهة الخصم ان لم يكن نقد احتج بلا دليل وان قاس فقاس على المعدول عن القياس والاشبه ان الصحيح معنا كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** الا في قول الرجل اعتدي استثناء من قوله سميت كنايات مجازا ومن قوله وجب العمل بموجبها يعني ان يجعل عبارة عن الصريح الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق ولان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون الحمل عليه ذكرا للازم وارادة الملزوم كما قال ان فعل في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ولهذا يجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لا بائنة لان وقوع البينونة

باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتد دراهمك اي احسب
عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا لنفسه
الا ان قوله اعتدي يحتمل في نفسه يحتمل ان يكون المراد اعتدي نعم الله عليك واعتدي نعمي
عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء وجب ان
يثبت بهذه النية او بهذا اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما
امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبله لا بد من تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فتقدم الطلاق
عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات
وصف زائد وهو البينونة فلذلك كان لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولا يقع اكثر
من واحدة وان نوى قوله وقبل الدخول يجعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه لا يمكن اثباته
بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضي ولا وجود للمقتضي هنا وهو الاعتداد لانه
غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه وفي قوله محضا اشارة الى ان في
اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة
وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض
ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديرا فان قيل كيف صحت استعارة المسبب
للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا تجوز قلنا قد ذكرنا في ذلك الباب ان
المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين يؤيده ما ذكر الشيخ
في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل ولا يستعار العتق
عن الطلاق ولا الطلاق عن العتق على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول
وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب
يجوز ان يصير احدهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وكما في العلة
المعلول ولا اثر للعتق لا يختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق الا انا نقول لما صارت
في فراشه اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها
تثبت بالشبهة او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب
الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع علة لحكم واسم العلة
على ما يستنبط بالرأي وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع فيسمى سببا ويعرف الحكمة
على نفي كلام الشيخ اشارة اليه قال فاستعير الحكم لسببه ولم يقل فاستعير المسبب
اذ الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه
في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول قبل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على

الفصل

الفصل لانه لم يوضع له لكنه في حق ما ينبني عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان
الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لا محالة ولهذا ضعيف
لان كلامنا في غير المدخول بها وليس لانقضاء العدة شرط فيها وفي الحكم الثاني بعدم جواز
استعارة المسبب للسبب مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين وذكر في بعض
الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله
انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف في الصيغة لان اعتدي
امر والاول والثاني ليس بفعل فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة
من التوافق في الصيغة الا ترى الى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك سواء فقال
صيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واحدة بانا نجعله
مستعارا او عبارة عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها كوني طالقا او ابيني
طالقا تطلق من غير نية والاظهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم
عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز يؤيده ما ذكر شمس الائمة في المبسوط
والامام البزدوي في طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار في كلامه فكانه قال طلقتك فاعتدي
والدليل انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يصح نيته في الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول
فعرفنا ان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته قوله وكذا الكلام في قوله اعتدي
قوله استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من
العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج
آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله
استعارة كما بينا وقد جاءت السنة يعني ما ذكرنا ثبت بالسنة وهو ما روي انه عم
قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عم عليها وهي
تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي عم ذلك منها فقال
لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي عم ووهبت نوبتها لعائشة رضي
الله عنها وقالت اني اكتفي ان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي عم قوله وكذا
انت واحدة يعني وكقوله اعتدي قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية
وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان الواحدة نعت لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النية
كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا
لها اي واحدة عند قومك او منفردة عندي ليس معك غيري او واحدة نساء البلد
في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه
كقولك اعطيته جزيلا فلا يقع الطلاق به دون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طالق تطليقة

واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقاً صح فانها بنفسها لا تكون تطليقة ولكن تكون ظاهرة انها طلقة تطليقة قائمة مقام طالق فنعتت نعته كذا في الاسرار والمبسوط ورايت في التهذيب لمحيي السنة من اصحاب الشافعي لو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق فثلاث فاذا نواها فيه وجهان احدهما لا تقع الا واحدة لان ملفوظه خلاف ملفوظ ان الطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة اي متوحدة بين مع هذا العدد فكان ما ذكر من اصحابنا غير ماخوذ عندهم وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها تصلح نعتاً للطلقة فتصير خبر المبتدا وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ نعتاً الا للطلقة وان اسكن لها الحسن يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان ذكر له يعني اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالاً على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان معتبراً للرجعة لا عاملاً بموجبه اذ موجبه التوحد ولا اثر لذلك في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا **قوله** والاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات تعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح ولهذا اي ولان في الكناية قصوراً عن البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت او انت زان وكذا في الاقرار على نفسه بعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعاً حراماً او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا ثم يحد المصدق عندنا وقال زفر لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفاً له كما اذا قال له هو كما قلت ولكنا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك لانه انما تلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوهاً محتملة اي كنت صادقاً فيما مضى فكيف تكلمت بهذا او صدقت في المجاز وعدك بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضاً وان كان باعتبار الظاهر بينهم منه يتضمن نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة التصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجهاً آخر ولان اكثر ما في الباب ان يجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي لا للمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قاذفاً اياه وان اتصل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لانه خبار على سبيل المعاينة كما تقول لكن قد ... المخاطبة كذا في الاسرار التعريض نوع من الكناية يكون مسوقاً لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي اخاه المسلم فتتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤ

كما في المفتاح وفي الكشاف الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والتعريض ان تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وكانه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما يريد فاذا عرض بالزنا وقال اما انا فلست بزان فلا حد عليه عندنا وقال مالك يحد والاختلاف بين الصحابة فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ونقول المقصود بهذا اللفظ في حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه الى شيء من تركيبه نفسه لا ان يكون قذفاً للغير واخذ ما تقول لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة **قوله** فكان بمنزلة الصريح المعترف قال شمس الائمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه توجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وفيما يثبت بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضاً موجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا فيكون بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا وانما لم نعتبر العموم في قوله انت كالحر لان العمل بحقيقته الاحياء ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نصير الى المجاز وهو الاثبات ولو قلنا بالعموم لزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز

باب

وجوه الوقوف على احكام النظم **قوله** اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به الضمير في اريد به راجع الى ما وفي به راجع الى الكلام وقوله ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصد التعرض للمعنى والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان الا انه الضمير عائد الى ما اي لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما تضمن فيه من المعنى غير مقصود وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعياً وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية قال القاضي الامام في التقويم ثم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تامل وترتيب ثم قد يوجب العلم الموجبها بعد البيان وقد لا يوجب وذكر في بعض الشروح انهما سواء في ايجاب الحكم اي تثبت الحكم بهما قطعاً الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصوداً من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود مثاله ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم سيقت الاية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيها اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانهم سماهم احياء وصلوة الجنازة

غير مشروعة على الجن ولكن بقوله عم وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم عبارة عن ايجاب الصلوة في حق الكل
على العموم والشهدا اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وعندي ان
ترجيح العبارة على الاشارة هكذا ذكر في بعض الشروح والقائل ان يقول الاشارة ليست ثابتة
لان المراد من الحيوة التي تمنع جواز الصلوة وهي الحيوة المحسوسة
بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة في قوله عم وصل عليهم الدعاء لا
صلوة الجنازة اي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون
اليه ويطمئن قلوبهم بان الله قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلا يثبت
التعارض اذ لا دلالة للاثنين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا والنظير الملائم قوله عم في النساء
انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احدهن في قعر بيتها شطر دهرها
اي نصف عمرها لا تصلي ولا تصوم سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض
خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روي ابو امامة الباهلي رضي الله عنه
عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وفي بعض الروايات اقل
الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على
الاشارة وكذلك قوله عم انما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لي
الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال من
يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار
الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى مغرب الشمس على
قيراطين الا فانتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين
فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء قال الله تعالى وهل ظلمتكم من
حقكم شيئا قالوا لا قال فانه فضلي اعطيه من شئت سيق لبيان فضيلة هذه الامة وفيه
اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يمتد وقت الظهر الى ان يصير
ظل كل شيء مثليه كما قال ابو حنيفة لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر اكثر
من وقت الظهر وهو معارض بما روي في حديث امامة جبريل عم انه صلى الظهر في اليوم
الثاني حين كان ظل كل شيء مثله وقال بعدما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين
الوقتين وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة العلماء على الاشارة
وجواب ابي حنيفة مذكور في موضعه قوله فمن ذلك اي من الثابت بالاشارة انه
اجتمع فيه العبارة والاشارة نسبته اليهم بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص دليل
على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابيه بحال فثبت انه
صار احق به نسبا فان قيل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث

من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدته تظهر في الامور التي يمتاز فيها بين نسب ونسب
كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام ان
الاب ولاية التمليك اي له حق ان يتملك مال الابن عند الحاجة ولكن له حق ملك في الحال حتى جاز
للابن التصرف في ماله بغير رضاه وحل له وطي جاريته بمنزلة الشفيع فان له ان يتملك
الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب فان له حق الملك
في اكسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التمليك حتى لم يحل له وطي جاريته ولاجل
هذا اي لاجل الفرق بين حق التملك وحق الملك قلنا انه لا يعاقب بولده اي بسبب ولده حتى لو قتل
ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال يا زاني لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس
دينه كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك
كالعبد وعليه اي على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة منها انه لا يحد بوطي جارية
ابنه وان قال علمت انها علي حرام ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطيها لثبوت الملك
قبيل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا
يجب عليه قيمة الولد على الابن لما قلنا ومنها اذا انفق ماله على نفسه عند الضرورة
لا يؤاخذ بالضمان وفيه اي وفي قوله عم وعلى المولود له اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة
الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه النسبة اي كون الولد منسوبا
اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها تجب على
المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبة الملك اليه وقد روي الحسن
عن ابي حنيفة في الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنت البالغة ان النفقة تجب على الاب
والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب
في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام
الولاية فشاركته الام قوله وفيه اي في هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص
واحد فان ما قبله بحسب الاية وفي قوله عم وعلى الوارث مثل ذلك دليل على كلا اشارة الى
ان النفقة تستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذي رحم محرم منه من الصغار
والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوي حاجة عندنا وقال الشافعي
لا تجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله عم وعلى الوارث مثل
ذلك ولكن قد ثبت في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل
ذلك والشافعي بنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة
حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون والصلة باعتبار الولاد دون
القرابة وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بني الاعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما

ليس

حد وجوب النفقة

على الوارث [illegible]

بين الاباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة وحمل قوله وعلى الوارث على نفي القصا
دون النفقة وذلك مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ولكنا نستدل بقول عمر وزيد
رضي الله عنهما فانهما قالا وعلى الوارث اي وارث الولد مثل ذلك اي مثل ذلك الواجب
الذي على الاب من النفقة والكسوة ثم نفي المضارة لا يختص بالوارث بل يجب ذلك على
غير الوارث كما يجب على الوارث ولان المراد لو كان نفي المضارة لقيل ولا الوارث
ان تضر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف
على قوله وعلى المولود له وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعد والمعنى فيه ان
القرابة القريبة تفترض وصلها ويحرم قطعها لما ورد في ذلك من النصوص ومنع
النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدي الى قطيعة الرحم ولهذا
اختص به ذو الرحم المحرم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا تستحق
المحرمية بها وذلك اي لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلا بالا
فكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم
مشتق من الارث وموضع الاستدلال على وجوب الحكم المضاف الى الاسم
لان موضع الاشتقاق اي مأخذه في الايجاب كما في السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب
النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث
فان قيل انهم يسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة
فكيف سماه اشارة قلنا نحن نسلم ان سوقه لايجاب النفقة ولكن لا نسلم ان سوقه
لبيان ان مأخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذا النسبة اشارة وقيل اي
في قوله وعلى الوارث فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم
يثبت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغنم قوله وفي قوله رزقهن وكسوتهن
اشارة الى كذا قيل المراد من الآية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما
من مواجب النكاح الا ترى انه قد ذكر الاجر في حق المطلقات فقال فان ارضعن
لكم فآتوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة
يحتاج اليه في حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح وقيل المراد بالوالدات
المطلقات بدليل انه اوجب ذلك على الوارث وانما يجب على الوارث اجرة الرضاع
لا نفقة النكاح فعلى التاويل يكون في الآية اشارة الى جواز استحقاق الظئر
طعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله ووجهه ان الآية سيقت
لبيان وجوب اجر الرضاع على الاب وفيها اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كان
طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه لو اوجب اجرة الرضاع

مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما قال لهذا فيما اذا كان مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام
لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف وما يكون معلوم القدر
والصفة لا يقال فيه بالمعروف فيدل على ان الطعام والكسوة مع الجهالة تصلحان اجرة والمعنى
فيه ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر في العادة كفايتها من
الطعام لعود منفعته الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم في حجرها
فصار كبيع قفيز من صبرة وذكر في شرح التاويلات انه لا بد من اعلام جنس الثياب
وفي الطعام يجوز كيفما كان لان الظئر لا يكتسي كسوة الاهل ويطعم طعامهم فكانت
الكسوة مجهولة جهالة تفضي الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله ومن ذلك اي
ومن الثابت بالاشارة ونوع ما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله وكلوا واشربوا الآية
الخيط الابيض طرف بياض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط
ومن الفجر متعلق بالخيط الابيض والمراد تبين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء
المعترض في الافق والنسخ ما كان قبله اي نسخ الاباحة على ما وراء الاحلال من التحريم فانه في ابتداء
الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب
والجماع الى ان يغرب الشمس من الغد وكان ذلك حرجا فنسخ بهذه الآية وفيه اشارة الى استواء
الكل في الحظر وان الشافعي رحمه الله اذا اكل او شرب متعمدا في نهار رمضان لا تجب عليه الكفارة
وانما الوجوب مختص بالجماع عملا بالنص ورد فيه وله اخرية على غيره من محظورات
الصوم لوجوه نذكر بعد فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانها دونه
فبقي وجوب الكفارة مختصا بالجماع فقال الشيخ في هذه الآية اشارة الى استواء الكل
في الحظر لانه ذكر المباشرة والاكل والشرب ليلا ثم امر بالكف عنها جملة بقوله ثم اتموا الصيام
الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء فكان حظر الكل ثابتا بدليل واحد لثبوته بخطاب واحد
وان الركن هو الكف عنها جملة وصارت للجملة تناقض هذا الكف كذا في الاسرار فلم
يكن للجماع مزية على الاكل والشرب في الاختصاص بالكفارة فاذا وجبت الكفارة بالجماع
وجبت بالاكل والشرب ~~الاختصاص بها~~ دلالة لاستواء الكل في الحظر والجناية
قال ولا يلزم عليه الصلوة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة ثم
تفاوتت اركانها في القوة والمرتبة حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا لا
يسقط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود لانا نقول ثبت ذلك بقوله
عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء وقوله عليه السلام لثوبان حين سأله
عن عمل يدخله الله به الجنة عليك بكثرة السجود ولمن سأل مرافقته في الجنة اعني على نفسك
بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغيره

ف

هذا؟

اي كون السجود اقوى

الا ان الدليل

ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب هذه الجماعة على تعيين فكان مساويًا للاركان مع ان اركان الصلوة
لما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية نصًا على انا لا نسلم ان اركانها تثبت
بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلوة بمجمل الخطاب على حدة مثل
قوله تع وقوموا لله قانتين يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واركعوا مع الراكعين
ونحوهما وفيه اي وفي هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هي التي تثبت بالنص
فانه تع اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله ثم اتموا الصيام الى
الليل وحرف ثم للتراخي واذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعدما مضى جزء من النهار
لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا يجوز النية من الليل لانه لا
معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكنا جوزناها
بالسنة وهي قوله ع م لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان
يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ
الكتاب بخبر الواحد فعلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا فان قيل كيف يستقيم
هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى
الاداء والتاهب له لا لانها الاصل في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لا
لتعلق كمال الصلوة بنفسها به وكذا المبادرة الى ساير الصلوات او للاخذ بالاحتياط
ليخرج عن حد الخلاف قال الشيخ ابو المعين الامام ابو جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل
بالاية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للخصوم ان يقولوا انه تع امر بالصيام بعد الانفجار و
اسم للركن في الشرط وما امر الله تع بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الاية على
قلنا على ان الاية دليل على ما قلنا لانه تع لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغي ان يوجد
الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل
ليصير المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صومًا شرعيًا بدون النية فينبغي ان يكون النية مقارنة
للامساك الموجود في اول اجزاء الصبح ليكون صوما ولن يكون كذلك الا باحد طريقين
احدهما وجودها في الحال مقارنة والاخر وجودها في الليل لتجعل باقية حكما الى وقت انفجار
الصبح فيصير مقارنة حكما ومن نوى في اول النهار فقد وجد احدهما فكانت الاية دليلا لنا فكذا ذكره في طريقته
وفي كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى اخر جزء من الليل
فالاغتسال يكون بعد الفجر ضرورة والا لوجب ان يحرم المباشرة قبل اخر الليل بمقدار ما
يسع للغسل فيكون ردا لما ذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم
معتمدين على حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له قاله محمد ورب الكعبة
مع ان هذا الحديث متعارض بحديث عايشة رضي الله عنها كان رسول الله ع م يصبح جنبا من

غير

غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان وما قيل بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة وهي
ان يكون مجامعًا فلا دليل فلا صوم له قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الضمير يرجع الى ما
عقدتم اي فكفارة نكث ما عقدتم او الكفارة الفعلة التي من شانها ان يكفر الخطيئة ثم انها
تتأدى بطعام الاباحة غداء او عشاء من غير تمليك عندنا وهو مذهب علي رضي الله عنه فانه قال
في تفسير الاية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم
والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري والاوزاعي وقال الشافعي لا تتأدى الا بالتمليك
وهو مذهب سعيد بن جبير فان الشافعي يقول الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لاخر
اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله وهبت لك حتى اذا سلم اليه صار ملكا له وانا نكون
اي اذا قال اطعمتك هذه الارض لا يراد عنها لا تطعم فينصرف الى منافعها التي تطعم بمعنى الزرع
مجازا ولان المقصود سد خلة المسكين واغناؤه وذلك يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتادى
الواجب به كما في الركوة وصدقة الفطر الا ترى ان في الكسوة التي هي احد انواع التكفير لا يتادى
بالتمكين والاباحة حتى لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام وتمسكوا
بهذه الاية وقالوا انها تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا
للتمليك فان الاطعام فعل متعد الى مفعولين مطاوعه اي لازمه طعم يطعم لانه متعد الى
مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة اليه وقد مر هذا في باب موجب الامر
والطعم الاكل فبادخال الهمزة فيه يصير متعديا الى مفعول آخر ولكنه لا يصير شيئا
اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام جعل الغير
طاعما اي اكلا فعرفنا ان الصحيح التكفير يتعلق بفعل يصير هو به مطعما ويصير الغير
طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المساكين
ثم فعل المعاد ويحصل به اهلاك الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه وان التمليك امر زايد
على الكتاب فلا يصار اليه من غير حاجة ولا ضرورة الا ترى ان تقديم الطعام الى غيره وايشبع
اغنيه يصح ان يقال اطعمه ولا يشترط الزيادة والدليل عليه انه تع قال من اوسط ما تطعمون
اهليكم والمتعارف من اطعام الاهل طعام الاباحة دون التمليك وانه تع اضاف
الطعام الى المساكين والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في اكله دون
تمليكه فكان اضافة الاطعام الى المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المساكين به
طاعما دون التمليك وكذا التمكين اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تمليك حنطة
لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل المؤنة وكان ينبغي ان لا يجوز التمليك كما ذهب
اليه حمدان ابن سهل وداود بن علي الاصبهاني لما ذكرنا ان الاطعام لازمه الطعم
وهو الاكل دون الملك وفي التمليك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز ان لا يطعم المسكين

[illegible]

وانما نوحد ذلك التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والاطعام قضاء حاجة واحدة فهو وقت الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وفي امر باطن فاقيم الملك مقام قضاء الحوائج فكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا الا ترى ان التمليك الى الفقير في باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف في مسئلة دفع القيم فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التمليك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى ولقائل ان يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل فان اردت الاول فلا نسلم ان تملك مدين من البر لقضاء جميع الحوائج وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف تكون شاملا لدفع حاجة الاكل وذكر في شرح التاويلات ان التمليك انما جاز لانه طريق يتوسل به الى التطعم والاكل وتمكن لذكر فاقيم مقامه بطريق التيسير والضمير في مقامها وغيرها راجع الى قضاء الحوائج والتانيث لتانيث المضاف اليه فاستقام تعديته اي تعدية حكم النص بطريق الدلالة وهو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذي دل على الاباحة وعلى المنصوص عليه من قضاء حاجة الاكل واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التمليك مراد بالاتفاق وهو مجاز فيمتنع ان تنتحي الحقيقة قلنا انما جوزنا التمليك بدليل النص لا بعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوعة وهو بالتمليك اتم لانه يردها متى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كحرمة الشتم الثابتة بدليل النص لا تمنع التافيف **قوله** الكسوة كذا ذكر في المغرب الكسوة اللباس وفي الصحاح الكسوة واحدة الكسى واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل ليصير الثوب به كفارة كما في الزكوة فان المال لا يكون عبادة بنفسها فزدنا فعلا صارت الساه به عبادة وصدقة وهو الايتاء ثم الفعل قد يكون تمليكا وقد يكون اتلافا بلا تمليك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا يتبع تعلق كسوة والله تعالى سمى الكسوة وهي ثياب يكتسي فلم يبق الا التمليك واذا اعار منهم الثوب مما فيها تمليك ثوب ولا اتلاف فلا يصير المحل كفارة بل فيها تمليك المنفعة والله لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة واما الاطعام فالاتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم نفتقر الى الزيادة عليه كما في الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما نجعله هبة مجازا لدلالة الحال لا بانه جعلناه حقيقة كذلك لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام ماكولا وان جعل الطعام مفعول المعامة حتى كان الطعام فانما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه بجعل كناية عنه وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتاثيره في المفعول الاول بجعله طاعما كما بينا وفي المفعول الثاني اذا كان لطعم عينه بجعل الملك للطاعم لانه تصرف

في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها بجعلها مطعومة للطاعم لان الطعم فعل اختياري منه فلم يصح ان يثبت الاطعام من غير اختياره فنجعل تصرفا فيها بالتمليك الذي هو سبب الطعم ومفض اليه ولم نجعل الاباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول فاما اذا ذكر لفظ الاباحة فلا بد من زيادة تاثير له في الثاني وذلك بالتمليك فيتعين هذا انه اذا ذكر كلا مفعوليه كان للاطعام التمليك فاما اذا حذف المفعول الثاني فيه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف في مسئلة فلان يعطي ويمنع في علم المعاني فلم يصح ان يجعل تمليكا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة في المنصوص حذف المفعول الثاني لان فيها ذكر المساكين لا ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التمليك بل يدل على الاباحة فاما في قوله اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التمليك ولذلك جعلناه هبة منه فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب الكشاف والمطرزي وفي تاج المصادر الكسوة بوشانيدن وذكر في التيسير في قوله او كسوتهم ان معناه الالباس وهي مصدر واذا كان كذلك كان الفعل هنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا في الطعام لا يتأدى بالاباحة قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس وعلى تقدير كونه للباس مرادا منه لا يجوز فيه الا التمليك وعلى تقدير كونه مصدرا يكون ذلك لان المقصود هو دفع الحاجة وزوال ملك الملك لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا وهذا اي الاطعام يخالف الكسوة وهو مع ذكر الضمير عائدا اليهما مع ذلك اي لكونه جزءا من الحاجة قاصرا عن دفع حاجة المسكين لان الاعارة منقضية اي منتهية تامة قبل الكمال اي قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد وستر العورة لانه استرده بعدما لبسه المسكين يوما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فالحق بعدم الجواز من التمليك اليها فانها لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا تجزئ النعدية لكونها جزءا من الكل لكن اذا كانت قاصرة بخلاف الاباحة في الطعام لانها لا يتم الا بالاكل الذي يتم به دفع الحاجة ولا يكن رده بوجه فهما في طرفي نقيض اي الاعارة في الثوب والاباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اي مخالفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل المنصوص والاعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احدهما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متنافيتين اعتبارا كمال حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اي الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذي بينا ان الاباحة لا تؤدي معنى التمليك هاهنا والتمليك يؤدي معنى الاباحة هناك ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك في الكسوة اي كل واحد منهما مخالف للآخر لا يوافق لان المنصوص عليه كل م

منها

اي قوله فهما في طرفي النقيض

٢٦١

التابع في الفرق

جرى مع التفاوت الذي بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الفرع فلانه قاس في المحل المنصوص عليه على
خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه واما في الاصل
وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذي هو تمليك وانما ثبت التمليك ضرورة صيرورة
العين كفارة وتعديه ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التمليك الى الفرع لا سيما اذا كان منصوصا
عليه غير مستقيم وكان في طعام المعتبر في الاباحة اكلتان مشبعتان مما يؤكل معتادا في كل
موضع الغداء والعشاء او الغداءان او العشاءان لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء
عادة ولانه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والغداء والعشاء هو الاوسط من حيث المرة
لان الاقل هو المرة التي هي وجبة وهي من وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات
غداء وعشاء ونصف النهار وكان الوسط ما ذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك
فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا قوله وفيه اي وفي هذا النص اشارة الى كذا اذا صرف
الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي لا يجوز لان الواجب عليه
بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين
كما ان الشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء وقلنا المخرج هذه الآية اشارة الى الجواز
وذلك لانه في الكتاب صاروا مصارف بحوائجهم لان الكل من حق خالص لله تعالى وجب بتكرر
خالصة لله وهو لم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما اخذها من الله تعالى برزقه لحاجته كما في الزكوة فعرفنا
انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة ثم ثبت هذه الاشارة
بالفعل اي بايجاب الفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغني اي اطعام من قد طعم واستغنى
عن الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان
اطعام الشبعان متعذرا ولو صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد
لبيان عدد الحوائج فعرفنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات وثبت ايضا اي وثبت
انهم صاروا مصارف بحوائجهم بالنسبة الى المساكين اي باضافة الواجب وهو الاطعام الى
المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة فدل الكلام اي دل
ذكرها من ان المقصود قضاء الحوائج لا اعيان المساكين على كذا وذكر في شرح التاويلات ان
التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج عن الذي ارتكب باسرع الاوقات فانه
لم يجز التفريق على المساكين في يوم ربما يعاجله منيته فيبقى ذمته غير مكفر لا انه لا يجوز صرف الكل الى
نفع به التكفير او توجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة
لانه مسكين في كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد الحول
والنماء وثبت بما ذكرنا انه مفارق الشاهد لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمأنينة القلب
وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود وهو صحيح بما ذكرنا ان الله

من شعر لما اشبعت ان يصير اربعين مسكينا تقديرا بان يردها على الفقير ثم يستردها منه ثم
منه ثم تردها الى فقير آخر ثم هكذا الا ان تتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني
مسكينا آخر حكما لما عرف ان تجدد الوصف نازل منزلة تبدل العين فان قيل هذا اي عدد
الحوائج كما هو في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اثواب الى آخره فاجاب شيخ الاسلام
خواهر زاده عن هذا السؤال ان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليها فيسقط اعتبارها
ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهرا للحاجة وهو
تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقمناه مقامه وفي الكسوة لا تتجدد
الحاجة بمضي يوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما تتفاوت
فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر نقيمه مقام تجدد الحاجة فاقمنا تجدد اليوم مقامها لانه
اتم في تجديده وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد
في الكسوة ما يوجد في الطعام وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله لما لم يكن من تجدد الحاجة
الى الكسوة معلوما شرط نفس التفريق باقل ما يعتبر العبارة عنه وذلك الايام لان ما
دونها ساعات غير معلومة حتى قال متعلق بقوله صار حالكا وكذا قوله لما قلنا
راجع اليه ايضا العشرة اي الاثواب العشرة لا انه اي الزمان الذي اعتبروه في بعض
النسخ انها اي الساعات غير معلومة اي غير مضبوطة وكذلك الطعام في حكم التمليك
مثل الثوب نحو التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذكر البعض قال شمس الائمة
المبسوط ولم يتكرر بمجرد ما لو فرق الفعل اي الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام
الاباحة انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فاما
في التمليك فقد روى بعض مشايخنا الجواز لان التمليك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة نظرا
التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام
واستدلوا على هذا بما ذكر في كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة
عشرة مساكين اجزأه لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة في كل يوم واكثرهم قالوا
لا يجوز لان المعتبر سد الخلة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغني لانه طاعم بملكه واطعام الطاعم لا يتحقق
وبعد ما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم
اليه بخلاف كفارة اخرى لما سنذكره بخلاف الثوب لما ذكرنا ان تعدد الايام فيه
اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا ولا يلزم الى آخره تقريره السؤال انه اذا قبض كسوتين
من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان بكل واحد منهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز
الاخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز
قلنا الاداء كل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدي الا كسوة

واحد لان كل مكلف بفعله لا بفعل غيره فلم يؤخذ بالتفريق اي لم يكلف المودي بالتفريق
من الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله يكلف بالتفريق قوله
واما دلالة النص اي الثابت بدلالة النص فلما قوله فما ثبت بمعنى النص لغة قال الشيخ
في نسخة اخرى ولا نعني به المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعني
به المعنى الذي يؤدي اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا
بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى باسم الضرب لغة وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص
ما عرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وقد ذكر في تعريف دلالة النص اي
الكتاب فالتقييد وانما نعني بهذا اي بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام كلمة من لابتداء الغاية
للبيان اي تبين ويفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوي للكلام لا من اللفظ نفسه وهو راجع الى ما
ولغة متعلقة بالمقصود لا بظاهره اي ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصودا
لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة
وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح للتاديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود
من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث
لفوات معنى الايلام الذي هو المقصود ثم استعمال آلة التاديب هو المعنى اللغوي الذي
دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوي لا من اللفظ فانه
لم يوضع للايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التافيف اسم لفعل بصورة
معلومة وهو اظهار التبرم والشامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء
فاظهار التبرم هو المعنى الذي وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى
الموضوع له فما كان ثابتا به هو الثابت بدلالة النص ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء
لا بصورة التافيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء في التافيف
فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة
النص لا عين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا
بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كان النص تناوله ولهذا اي ولان هذا
القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة
في الاشارة فترجحت بذلك ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي ان
الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة الاية لان يجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولى وعارضه قوله
تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه

ذلك لانه جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما مر بيانه فلو وجبت الكفارة
معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا ترى ان في جانب الخطاء لما وجبت
الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فعرفنا بلفظ الجزاء ان
من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة لانه اصح متعلق بقوله مثل
الثابت بالاشارة والعبارة والاستثناء معترض ومثال اثبات الحدود بها ايجاب
حد قطاع الطريق على الردء لان عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال
ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة
لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة
النص وايجاب الرجم على غير ماعز فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه
لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في غيره بدلالة
النص قوله ولم يجز القياس اي اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي
يجوز لان القياس حجة من حجج الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما ثبتت بالكتاب
والسنة ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فيصح استعماله
في كل موضع الا ان يمنع مانع ولم يوجد ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف وكذا الحدود شرعت عقوبة
وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع
ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها ومعرفة ما
يحصل به الانزجار عنها ومقدار ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على
الراي بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا
الى الشرع ولان الحدود مما تندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه
شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار منصوصا فكأن الشرع نص عليه ذاتا
عند الشبهة يتصور اثباتها به وانما نعني بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذي تتعلق
الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة الواقعة في طريق دليل الثبوت لانها لا
تمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد في الحدود والكفارات ولاجماعهم على
جواز اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات وقد صدرت عمن ليس بمعصوم
عن الكذب والغلط والخطاء والنسيان قوله مثاله اي مثال الثابت بالدلالة وهو ما
دون القياس ما ادعى اصحاب الشافعي علينا وقالوا انكم انكرتم صحة المقايسة في الكفارات
ثم اثبتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم مناقضة فقال انما اثبتناه
بالقياس بل بدلالة النص وحديث الاعرابي ما روي ان اعرابيا جاء الى رسول الله عم وهو

يَنتف شعره ويقول هلكت وأهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت أهلي في نهار رمضان
متعمدا فقال أعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا أملك إلا رقبتي هذه فقال
صم شهرين متتابعين فقال وهل أتيت ما أتيت إلا من الصوم فقال أطعم ستين
مسكينا فقال لا أجد فقال اجلس فجلس فأتي بصدقات بني زريق فقال خذها
خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال أعلى أهل بيت أحوج إليها مني ومن
عيالي فوالله ما بين لابتي المدينة أحوج إليها مني ومن عيالي فقال كلها أنت وعيالك
وزيد في بعض الروايات يجزيك ولا يجزي أحدا بعدك بيانه أي بيان أنها ثابتة بالدلالة
لا بالقياس أن سؤال الأعرابي وهو قوله واقعت امرأتي نهار رمضان وقع عن
الجناية على الصوم بدليل قوله هلكت وأهلكت ومعلوم أن المواقعة عينها لم تكن جناية لأنها
وقعت على محل مملوك له فإنه قد نص على مواقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي إلى
معنى آخر وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لغة لأنه لما اشتهر فرضية
الصوم في رمضان واشتهر أن معناه الإمساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل
واحد من أهل اللسان أن المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وأن المقصود من
السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت في نهار رمضان لغة الإفطار كما
أن المفهوم من قوله ﴿فلا تقل لهما أف﴾ المنع عن الإيذاء ثم رسول الله عم أجاب عن
السؤال وكان جوابه بيانا لحكم الجناية التي هي الغرض من السؤال لأن الجواب يكون
مبنيا على السؤال خصوصا من أفصح العرب والعجم لا بيان نفس الوقاع فإنه ليس
بمقصود بالسؤال للجناية ثم معنى الجناية على الصوم في الأكل والشرب أكثر منه
في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه وبيان ذلك أن الصوم اسم لفعل له صورة
ومعنى أما الصورة فهي الإمساك عن اقتضاء الشهوتين وأما المعنى فقهر عدو الله
بمنع الشهوات ومنعه من شهوة البطن أشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج
لأن دعاءه إليها أكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهار التي هو وقت اقتضاء
هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الأصل في الصوم والامتناع عن
الأخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالأكل والشرب [illegible] لورودها على
معنى هو المقصود الأصلي في الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع
ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة فلأن كانت الجناية على ما هو المقصود أولى لكونها
أقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف فتبين أنا أثبتنا الكفارة في الأكل والشرب بالدلالة
لا بالقياس فإن قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع لكن
الفقيه في إصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالأكل مما يشتبه على الفقيه

العالم بطريق الفقه بعد أن بلغه حديث الأعرابي فضلا عن غيره وكيف يكون هذا من باب الدلالة قلنا
الشرط في الدلالة أن يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه أهل اللسان فأما أن يكون
الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه أهل اللسان فليس بشرط وقد بينا أن معنى الجناية في
سؤال الأعرابي ثابت لغة مفهوم لأهل اللسان بلا إشكال فيكون من باب الدلالة إلا أن ثبوت ذلك
المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه قد اشتبه على البعض بناء على أن تعلق الحكم
بمعنى الجناية أم بالجناية المتعلقة بالآلة المعينة وهي الوقاع لخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه
من باب الدلالة فصار الحاصل أن الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف
وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالإشارة قد يكون ظاهرا وخفيا
فأما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من أن يكون ظاهرا يعرفه أهل اللسان وإلا كان قياسا لا دلالة
فإن قيل لا يمكن إلحاق الأكل والشرب بالجماع بالدلالة إلا بإثبات التسوية بين المتباينين أو لا بد
من أن يكون المعنى الموجب غير المنصوص مثله في المنصوص عليه أو فوقه وليس كذلك ههنا لأن
للوقاع مزية في معنى الجناية على الأكل والشرب من وجوه أحدها أن حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت
احترام المحل فإن إتلاف النفس المعصومة أشد حرمة من إتلاف المال المعصوم لكون الآدمي أشد
احتراما من المال ولمنافع البضع حرمة الآدمي لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها
موجبة قتل النفس لدى الإحصان و[illegible] عند عدمه فكانت الجناية بالوقاع أشد حرمة من الجناية
بالأكل فلا يمكن إلحاقه وثانيها أن الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالأكل غير واردة عليه لأن الجماع
محظور الصوم والأكل نقيضه لأن معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الأكل والشرب فأما
الامتناع عن الجماع فمحظوره إذ الصوم ليس هو الإمساك عنه بعينه كما في الاعتكاف الخروج عن المسجد
نقيضه لأنه مناف للبث والجماع محظور غير أن الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمنافي فظهر أن الجناية
على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لأن الجناية بالمحظور ترد على العبادة فإنها تبقى
عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فترد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فأما ورود الجناية عليها
بالنقيض فغير متصور لأن النقيض لا يرد على العبادة فإن وجود أحد الضدين يمنع تحقق الآخر فلا
يتصور تقاربهما عند وجود النقيض فتنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا
قلت إن من أصبح مجامعا لأهله تلزمه الكفارة لأن الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا
لا نقيضا فتنعقد ثم تنعدم بعد وجوده كما لو أحرم مجامعا لأهله فصار في الحقيقة طارئا عليه
ولكان فساد الحج في الصوم ولا شك أن الجناية الواردة على العبادة الموجبة لإبطالها فوق الجناية
التي لم تصادف العبادة وثالثها أن الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت
صائمة ولهذا قال الأعرابي هلكت وأهلكت والأكل والشرب لا يوجب إلا فساد صوم واحد فكان
الجماع أقوى ورابعها أن في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الأكل داع واحد وهو طبع

الاكل بشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو حنيفة في اللواطة مع الزنا
وكما سبق ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فتورث
شبهة الاباحة فلا تصلح موجبا للكفارة في الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه
لا يورث شبهة فتصلح موجبا للكفارة اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام
ولكن الجهة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع
بضع مملوك للرجل ليس بحرام وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا يتحقق
الا لانها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد
في الطعام ايضا على ما عرفنا لهذه الجناية ايضا لا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة
مع انه لم توجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا تجب الكفارة مع حرمة التناول فعلم
انهما مستويان في معنى الجناية وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم
هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لاباحة الله تعالى الاكل بالليل وامره بالامتناع عن الاكل في النهار فيكون
الصوم بوجود كل واحد منهما شيئا واحدا وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما
في تفويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم ما تم الا بافساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان
في المأثم وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليها الا افساد صومها فانما
صومها بفعلها ومن قضاء شهوتها ولهذا وجبت عليها الكفارة كما وجب عليها الحد لتمكينها في باب الزنا الا
ترى انها لو لم تكن صايمة او كانت ناسية للصوم فجامعها لم تلزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الا افساد
صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين وعن الرابع بان
الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعل ابو حنيفة في مسئلة اللواطة مع الزنا
فاما جهة قضاء الشهوتين فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه بالقلة والكثرة
وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانه تتجدد
كل يوم مرتين عادة وتبقى ما دام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة
وتنقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا
فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان
حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان
فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا صحبان الشهوة الذي لا يتم الجماع الا به من الشخصين وتب مع
وجود الحرمة شرعا قليلا ما يتفق وعن الخامس بانا لا نسلم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف
وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا لحكم الجوع لكن خوف التلف يزداد بتناهي الجوع
ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة كما في طرفي المبيح
الى المعين بعينها قوله ومن ذلك اي ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كل ابعي ما روي ان عمر

شهوتها

رضي الله عنه ان رجلا سال رسول الله عم فقال اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانا صايم
فقال ان الله اطعمك وسقاك فتم على صومك لان النسيان فعل وان لم تكن اختيارا كالسقوط ونحوه ولهذا
قال النسيان معلوم بصورته وهي الغفلة عن الشيء بعدما كان حاضرا في الذهن وصورته كل شيء تناسب
ومعنا وهو انه اي الناسي مدفوع اليه خلقة اي واقع فيه من غير اختياره ولم يذكر شمس الائمة لفظ
الصورة فقال النسيان معنى معلوم لغة وهو انه مجبول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد
من العباد فكان ذلك اي عذر النسيان فاضيف اي الفعل وهو الاكل والشرب بسبب
هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه
يعني كون الناسي مطبوعا على النسيان يفهم لغة من النسيان وان لم يكن موضوعا له كالاذى من
التافيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل احد فتعلقنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع
طبعا اليه نظيره اي نظير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان
المعدول عن القياس لا يقاس عليه غيره قال القاضي الامام ابو زيد الجماع بمنزلة الاكل في منافاة
ركن الصوم او دونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالاكل فان قيل هما متنافيان لما
المنصوص والجماع لان الصوم يوجد فيما ذكر اي الاكل والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل
والشرب وهو وقت الاسباب المفضية الى الاكل والصوم يزيد شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان
غالبا المحوجة الى المواقعة لان النهار ليس بوقت الجماع عادة وللصوم اثر في ازالة مثل الشهوة
للصوم وجاء على ما نطق به النص وهو قوله عم يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج
ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء وكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه
دونه وصار الجماع ناسيا في الصوم كالنسيان في الصلوة اي مثل الاكل ناسيا في الصلوة حيث لم
يجعل عذرا لانه نادر فكذا هذا وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري رحمه الله فجعل النسيان عذرا في
الاكل والشرب بالنص ولم يجعل عذرا في الجماع والجواب ما ذكر في الكتاب واجاب الشيخ
في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان الاكل غلبة الوجود من حيث عموم السبب والجماع غلبته
الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع
لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت ان الجماع غلبة الوجود من حيث ذاته والاكل من حيث سببه
فلا يكون عين الاكل غالبا في ذاته فالغلبة التي تنشا من الذات فوق ما تنشا من السبب فلا يمنع عنه
بان تعميم الجماع كان اولى وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم الصوم
فاذا ورد النص في احدهما كان ورودا في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا في العطية سواء
ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على ان يعطي عمرا ايضا درهما قوله عم لا قود الا بالسيف
يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان
القصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف الوجوب فان اريد في الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي

في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضخ بالحجارة ونحوها وان ابدى نفع الرجوع
يكون حجة عليه ايضا في مسئلة المولاة ورجح القاضي الامام الوجه الاول فقال القود اسم للقتل
من جزاء القتل كالقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لا قتل قصاصا
الا بالسيف فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف قلنا القود عبارة عن فعل
القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب فلو حمل عليه كان مجازا كمثل القتل عبارة عن الفعل
حقيقة لا عن الواجب ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص بالاستيفا كذا
في الاسرار وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسئلة المثقل على القولين فقال المراد من قوله لا قود الا
بالضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الاله اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يحتمل الاخذ
السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد ثم هذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه
لغة وهو الجناية بالجرح وما يشبهه كالتانيف له معنى مقصود وهو الايذاء باظهار التضجر وما يشبهه
من الشتم والضرب ثم ما يشبه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل صنجات الميزان
على احد الطريقين له في مسئلة المثقل وعندهما استعمال ما لا يطيق البدن احتماله مثل الحجر العظيم
والعصا الكبيرة والحكم وهو القود جزاء مبني على المماثلة والجناية يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا لها
فان القصاص ينبئ عن المساواة وكذا قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد الاية وقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس الاية يشير الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تاسيس الجواب لابي حنيفة
رحمه الله عن كلامهما كما سنبينه فكان الحكم وهو وجوب القود ثابتا بهذا المعنى اي متعلقا به
دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التانيف بمعناه لا بصورته واختلف في ذلك
المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم من ذكر السيف لغة هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا
وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد معناه ان المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا يطيق البنية احتماله
فثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص فان قيل الثابت بدلالة النص ما يعرفه
كل واحد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يكون
من باب الدلالة قلنا لا خلاف في ان القود في قوله لا قود الا بالسيف ثابت بمعنى الجناية
على النفس وهذا معنى مفهوم لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية
المتناهية في الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل
المعنى الذي تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشب
الكبير الذي لا يطيق البنية احتماله لا يجب القصاص عند ابي حنيفة وهو قول زفر وقال ابو يوسف
ومحمد والشافعي يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح الحجر او الخشب فالقصاص يجب بالاتفاق
وفي الحديد يجب القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا قتله
جرحا يجب القود باي آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود باي آلة كانت قالوا انا لا نعلم ان القصاص

بحد

حيوتها

وجب عقوبة يعني بعد ما ارتكب الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها يعني قبل ارتكاب
الجناية فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى وانتهاك الحرمة تناولها بما لا يحل كذا في الصحاح
وانتهاك حرمتها انما يحصل بما لا تطيق النفس احتماله ولا تبقى معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت
حرمتها فاما الجرح على البدن فلا عبرة به يعني في تعلق العقوبة به انما البدن اي الجرح على البدن وسيلة
في الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية الا ترى انه لو لم يسر الى النفس لا يجب القصاص فما يكون
بغير وسيلة كان اكمل اي ما يكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحى والاسطوانة العظيمة
مثلا كان اكمل في الجناية من الجرح لانه لا يلبث ولا تطيق النفس احتماله زمانا للتروح بنفسه والفعل
الجارح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة يتوصل بها الى ازهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه
ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية ولما كان هذا اتم في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية ثبت الحكم
فيه بالدلالة كما في الضرب مع التانيف وكما ثبت في القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة
يوضح ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لا محالة كقطع الاصبع والغرز بالابرة وضرب
بصنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل فانه قد يحصل به القتل
وقد لا يحصل فلان يجب بالقتل بحجر الرحى اولى لانه لا يرجى معه الحيوة اصلا والدليل عليه ان
قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد يجب عليهم القتل ولا شك في وجوب القتل على قاطع الطريق بفعل القتل
كالقصاص حيث لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره من الجرح والدق وكذا ذكر ههنا كذا في طريقة الامام البرعري
والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكراه انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطيق
النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل الكامل نعم اذا صار الحكم مرتبا على شي فالاعتبار فيه للكامل منه لان
للناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس ما يثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل
ويثبت الحكم فيه كما يثبت في الكامل وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكامل لما ذكرنا ان له شبهة العدم
فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة فالاصل في الزنا وقوعه في محل محترم خال عن الملك وعن شبهة
الملك لانه هو الكامل في الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكميه وهو الحرمة الى ما هو ناقص
في معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم يتعد الحكم الاخر وهو حق
الحد لانه لا يثبت مع الشبهة وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية لانه
هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل والمس لما ذكرنا وكذا وجوب الكفارة والدية في
القتل ثبت بالكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الاية وهي قوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ على ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو
ساير انواع الخطا لان الكفارة والدية مما يثبت مع الشبهات وههنا الكامل فيما قلنا اي في معنى الجناية
ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجثة وباطنا بازاقة الدم وافساد طبايعه الاربع هذا هو الكامل
في النقض لان حسن الادمي اعتدال الابنية ظاهرا وباطنا فكان التفويت الكامل بافساد البنية ظاهرا

ابو يوسف

ان

وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا في قولهم لا قود الا بالسيف لان القود مما يندري بالشبهات والعبرة فيه للكامل في الاستيفاء فالنقص لا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا فغير مستقيم فيما يندري بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه
ودليل النقصان حكم الذكاة فانه يختص باستقصاء البنية ظاهرا وباطنا فلا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمثقل لا يحل ولو جرحه بحل وان كان في غير المذبح وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لا نعني بهذا اي بفعل القتل او باشتراط الجرح الجناية على الجسم اي على البدن ليندفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس بالتفت اي الوسيلة بعد حصول المقصود لعدمها بل نعني به الجناية على النفس التي هي معنى الانسان ودمه وطبائعه عند اهل الاسلام والقصاص متعلق بالنفس اي بالجناية على النفس الذي هي معنى الانسان ودمه وطبائعه بالنص وهو قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس اما الجسم فتبع لها بمعنى الانسان لانه هو المقصود ولا يدرى ان البدن غير اجزاء معنى الانسان كالمعرض البعض واما الروح فلا تقبل الجناية بمعنى من العباد ذلك الجناية على المعنى وهو الطبائع الاربع لا يمكن الا بالجرح بتخريب البنية وبتريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصدا والمجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا فيكمل الجناية ولهذا كان الغرز بالابرة في المقتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا الحل في الذكاة لان المعتبر عند هناك تسييل جميع الدم ليتميز الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم للتيسير فصار هذا اي اعتبار الكمال في معنى الجناية اولى مما قالاه خصوصا في العقوبات لانها تندرئ بالشبهات ولا يلزم علينا ما ذكروا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باي قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور قال القاضي الامام جميل الدين رحمه الله سلامة الظاهر شبهة فلم يجب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتياط للكرم وما قاله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تيسير عهد القتل عند الناس قوله ومن ذلك اي ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطة على قولهما والباء الاولى للتسبية والثانية للاستعانة يعني اوجبا بدلالة النص حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان كانا محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء وقال ابو حنيفة لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللامام ان يقتلهما اعتيادا كذا في عامة الكتب وذكر العاشق الامام ظهير الدين في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما وطي المراة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتضي اطلاق الاستمتاع فاورث شبهة في الفعل تمسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة ومعناه اي المقصود

انقضاء الشهوة في الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك يسمى سفاحا وهذا المعنى اي معنى الزنا بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه اي لان فعل اللواطة في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه افحش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه وفي سفح الماء فوقه لان معنى الشل في الزنا معدوم قصدا وفي اللواطة معدوم قصدا او زيادة لان المحل الاصلي للنسل فيكون اشد تضييعا له من الفاعل في محل ينبت على قصدان لا ينبت لما نع من الوقت وغيره وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاء من الحرارة واللين وغيرهما محسوس في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث الا ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كانت النظر لحب فيه بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكلام مبني على النظر بانقضاء الشهوة وهما سواء فيه وفيما دون الفرج لا يحصل النظر حتى ينزل لانه دون ذلك وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطة من غير انزال لاجل الايلاج كما في الجماع لانهما سواء في استجلاب المني الذي هو سبب الغسل وفي جماع البهيمة لا يجب الا بالانزال ثبت انهما سواء في اقتضاء الشهوة الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم ان رق ما خته بعد وجود كمال الفعل الا ترى ان حكم الرجم يتعدى من ماعز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به وكذا فيما نحن فيه وهذا معنى الزنا لغة اي ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهادا اذ يعرفه كل احد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا اي عما ذكرنا في جانبهما انا لا نسلم صحة الاستدلال فان من شرطه المساواة بين المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى افساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يتخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولعجز الام عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولذا سمي تربيته احياء وقال عم من اخذ لقيطا فقد احياه وهذا لا يكون الرجل المقتل على الزنا لا يرحض له الاقدام حتى لو اقدم ياثم كما لو اكره على قتل انسان وفي اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الامة باذنها او باذن مولاها وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا يتصور ذلك في وطي الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا وكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لا يرجى لها الحبل يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد وكذا زنا الخصي يوجب الحد لا محالة لعدم احتمال افساد الفراش واهلاك الولد قلنا المعتبر المظنة هي احكام الشرع الحكمة لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد وهو الغالب بناء على ان محله محل الماء لا بعدم اصلاح العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئها وكذا الخصي لا بعدم فيه اهلية الماء ولهذا ثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في الصبي والثاني

ان الزنا كان مرعاه الى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب وتقريره بعبارة الامام البرغري ان الحدود شرعت
زواجر عن الاقدام على الجنايات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا
يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشرب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر
في الزنا اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تمكن الشهوة على الزنا فاما
المفعول به هنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الخلقة الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر
الشرعي فيشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا
الفعل ولكن الفعل لا يتقوم به وحده وانما يتقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يتقوم باثنين طبع كل واحد منهما
مائل اليه فكان الطلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في
المتنازع فيه لان الحرمة المجردة تعتبر في الزنا بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك
البشر حكما وان يكون فيه افساد الفراش غير معتبرة لايجاب حد الزنا فعلم ان ليس الموجب للحد حقيقة
مرجحوا اللواطة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبر ما ذكرنا من المعاني وهي في اللواطة
غير موجودة والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اي مع
اكثرية الحرمة من حرمة الخمر فان حرمته لا تنكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها تزول بالتقليل وانها
لم تكن محرمة في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعدمه في البول قوله ومن ذلك اي ومن العبث
بالدلالة ان الشافعي اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس استدلالا بالقتل الخطاء واليمين المنعقدة
فقال الكفارة انما تجب في الخطاء لارتكاب الجناية ولهذا سميت كفارة اي ستارة للذنب لا للخطاء فانه عذر
مسقط للحقوق فلا يجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطاء مع قيام العذر المسقط
لمعنى الجناية وهو قتل النفس المعصومة فلان تجب في العمد وهو في معنى الجناية اقوى كان اولى لان
ازدياد سبب الوجوب لا يسقط الواجب بل يؤكده الا ترى ان قتل الصيد خطأ في الاحرام لما اوجب
الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى الجناية فيه وكذلك اي وكما وجبت الكفارة في الخطاء باعتبار الجناية و
اليمين المنعقدة وهي اليمين على امر في المستقبل لمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث
واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كاذبة فلان تجب في الغموس وهي كاذبة من
الاصل كان اولى لان خطر الغموس من جنس خطر المنعقدة اذا حنث فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد
بالله كاذبا الا انه في الغموس اكثر وبيانه ان اليمين نوعان يمين بالله ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق
بشرط ماض على الكذب يوجب ما يوجبه اليمين بالطلاق بشرط في المستقبل ووجد الشرط
وكذا اليمين بالله توجب ما يوجبه في المستقبل اذا اعتبر الكذب فيها وما ذكرنا من المعنى ثابت لغة
لان كل احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت لدفع الاثم وهو يحصل
بالجناية وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء اوجب القود به او لم يجب كقتل الاب ولده عمدا وقتل
المولى عبده عمدا وقتل المسلم مستأمنا او مسلما هاجر الينا في دار الحرب عمدا وكذا في الغموس لان العمد كبيرة

الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وتحقيقه ان حقوق الله تعالى ثلاثة
اقسام عبادات محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات
فيستحيل ان يصير الجناية سببا لها وانما تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة
وعقوبات محضة وانما تجب للزجر عن المعاصي لا عن المباح وكفارات وهي تتردد بين عبادة وعقوبة
اما معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الا جزاء كالحدود والعبادات تجب ابتداء تعظيما لله تعالى اما معنى
العبادة فيها فلانها تتادى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خاليا عن معنى العبادة ولانها تكفر
الذنب وتمحوه ولن يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا ويفتي ادائها وما الى
وجبت على لمورديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة
وجب ان يكون سببها مشتملا على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس
لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس
بمنزلة الشرب والزنا والردة فلا يصلحان سببين للكفارة لا يقال ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة
مثل القتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سواء كان الكفارة النظر فلان
لا يصلح المحظور المحض كان اولى فاما الخطاء فدائر بين الوصفين اي الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة
رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب
آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها وكذا اجتمع في المعقودة صفتا الحظر والاباحة من حيث
ان فيها تعظيم الله تعالى وذكر مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون عند
البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركون ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلى رضي الله عنه كان يحلف عند
المبايعة للتقصير ومن حيث انها منهي عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل
وبقوله تعالى واحفظوا ايمانكم اي امتنعوا عن اليمين او احفظوا انفسكم عنها وانما قال ان اليمين الصادقة عقد
مشروع بل يحلف بها في الخصومات ويلزم منها شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار
الحنث وهو معنى قولهم الكذب غير مشروع اي الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة
فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير
الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وتبين بما ذكرنا ان تعلق
الكفارة بوصف الجناية ممنوع على الاطلاق وان الاستدلال المذكور غير صحيح والمتيقن على ما ذكرنا الافطار
في رمضان بشرب الخمر وبالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو كان
ناسيا لصومه لا تجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جناية من وجه دون وجه فانه من حيث
انه تناول ما يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر
محظور فيصلح سببا للكفارة على ان كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما

يترجح معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغري ورايت في بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اشبا
الاباحة فمن حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له واما الحظر فمن حيث انه جناية على العبادة
وبه يندفع النقض بما انه اذا افطر بالجماع او الزنا عمدا فانه تجب الكفارة وفي الاسرار بهذه العبارة لا
يلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل مباح في نفسه محظور لغيره
كجماع الاهل واكل خبزه وانما اشترط تمحض الحظر لحق الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا
شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في رمضان وذكر ان الزنا حرام في نفسه لا لحق
الصوم وحرام لغيره وهو الصوم وجب لكونه حراما في نفسه للحد الذي هو عقوبته ولسبب المعنى
الاخر كفارة فلا بد من انتفاء حرمة الفعل في نفسه لايجاب الكفارة والجناية بالحلال في نفسه لا
الصوم وتحقيقه ان الكفارة تجب بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة البطن والفرج
والافضاء في نفسه حلال وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فلم يصر حراما محضا
في نفسه لوجوده في محله ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة
محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فما هو طاعة من وجه اولى لانا لا نسلم انها وجبت
بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض لها وبعض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فالسبب الاصلي انما هو
وجوبها اداء ديانته واعتقاد حرمة ما ارتكبه قوله ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم يعني ولا يلزم
على ما قلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة وان كان محظورا محضا لان فيه
اي في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطأ العمد عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام الا ان قتيل خطأ
العمد قتيل السوط والعصا على ما عرف في تلك المسئلة وذلك لان المثقل ليس بالة القتل
باصل الخلقة وانما هو الة التاديب الا ترى ان الحجر اعدت للتاديب بها والمحل قابل للتاديب
مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار الالة ولما كان هذا خطأ العمد اي شبه العمد كان محظورا
من حيث العمدية ومن حيث الخطاء لا يخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص والكفارة
مما يحتاط في ايجابها فرجحان جهة العبادة فيها تثبت بشبهة الخطاء كما تثبت بحقيقته وقد
جعله اي جعل محمد القتل بالمثقل على اصل ابي حنيفة في الكتاب اي في المبسوط شبه العمد حيث
اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب
الكفارة وانما انكر الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي والجصاص وبلا لم رواية
المبسوط لانه قد روي عن ابي حنيفة ان الكفارة فيه لا تجب ثم قال ابو الفضل الكرماني في
الايضاح وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد على قول ابي حنيفة رحمه الله لان الاثم
كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف قوله واذا قتل مسلم
حربيا مستامنا عمدا لم تلزمه الكفارة يعني اذا قتل بالسيف حتى يكون عمدا بالاجماع فانه لو
قتله بالمثقل تجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وبهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن

القتل بالمثقل وبيانه ان المسلم اذا قتل مستامنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس
يقتل به وهو رواية احمد بن عمران استاذ الطحاوي عن اصحابنا وهو رواية ابن سماعة عن ابي يوسف
ان الشبهة المبيحة تمنع عن الدم بعقد الامان فلا جرم تجب القصاص بقتله على المستامن والمسلم
جميعا وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة ثابتة في دمه فانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب
فجعل في الحكم كانه في دار الحرب ولهذا لا يرث الحربي ولا يرث الذمي وان كانا في دار الاسلام
فلا تتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا تجب
القصاص على المسلم بقتله ولكن تجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة تثبت التقوم في نفسه حين
استامن كما ثبت التقوم في ماله حتى تضمن بالاتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي فيجب
تسوى بين دية المسلم والذمي عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستامن ثم الشبهة في المسئلة الاولى
اعني مسئلة المثقل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه
المسئلة اثرت في اسقاط القصاص ولم تؤثر في ايجاب الكفارة فاجاب وقال الشبهة ههنا
في محل الفعل لا في الفعل فان دم المستامن ليس مثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبتت الحال
بان قتل المستامن في دار ما امنا هنا اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير فاعتبر
في القود اي اثرت في اسقاطه لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل
المحل مع وجوب القصاص لان تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص مقابلا
بالمحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا
مملوكا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه ايضا لانه لا تنافي بينهما اذ الكفارة جزاء
الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لامكن الجمع بينه وبين الدية ايضا
وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى تثبت للمقتول حكم الشهادة ولتقتل
جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لاسقاط القصاص
فاما الفعل فعمد محض لا تردد فيه اي لا تردد بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة
بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية
عن المحل بوجه حتى تؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل وفي مسئلة الحجر والقتل بالمثقل الشبهة
في نفس الفعل باعتبار الالة لانها ليست بالة القتل خلقة على ما بينا ووضع الالة لتتميم
القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل فعمت القود
اي اثرت في اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا قوله ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا
ان الكفارة المشروعة في الخطاء والمعقودة لا تجب في العمد والغموس قلنا ان السجود المشروع
في السهو لا يجب بالعمد اي بترك الواجب عمدا لان العمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الاهل
الى العمد عليه به وقال الشافعي تجب بالعمد لانه انما تجب في السهو لتمكن النقصان في صلوته وذلك موجود

لما امتنع

في العدد زيادة فيثبت الحكم بالدلالة ولكنا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما
قال عم لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح
ان يكون السهو دليل العمد اي الموجب في السهو دليل الوجوب في العمد لما قلنا في وجوب الكفارة
او وجوبها في الخطاء ان المعتبرة لا يدل على وجوبها في العمد والغموس وذكر ان السجدة عبادة شرعت
بدء جبرا للفائت فلا يصلح المحظور سببا له وهو ان ضد واجب ان تركه عمدا قوله وقلنا
نحن اي نحن في الخلاف الشافعي فانه يقول لا يجب على المرأة الكفارة في قوله لان البيع من
حكم الكفارة في جانبه لا في جانبها فلو لزمها لبين كما بين في حقه وجانبها في حديث الاعرابي ولان
سبب الكفارة المواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لها دونها اذ هي محل الفعل
ولبست بمباشرة لها لكان فعلها دون فعل الرجل فيها دون الزوج بخلاف الحد فان سببه
الزنا وهي مباشرة له فان الشرع سماها زانية في قوله الزانية تجب عليها الكفارة تتحمل الزوج
عنها اذا كانت ماليه لانها تعلقت بالمواقعة اذا كان جزئيا اشتركا فيه كما في الاغتسال
واذا كان بدنيا لا يتحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال فقال الشيخ انما وجبت الكفارة
على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذي هو جناية كامل مفهوم منه اي من الوقاع لغة كما ان الايذاء
من التافيف وهذا المعنى متحقق في جانبها كما تحقق في جانبه فيلزمها الكفارة بطريق كما لزمها
الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان لا يجب وبيان الشرع في
جانبه بيان في جانبها لان كلا منهما واحد بخلاف عرف حديث العسيف فان الحد في
جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او
عبادة وسبب النكاح لا يجري التحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية
كذا في المبسوط قوله واما المقتضى فزيادة على النص ثبت اي المقتضى والزيادة على
تاويل المزيد وكانت الجملة صفة لها او منتصب شرطا على انه مفعول له اي ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون
شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله لما لم يستغن اي المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا
وقوله وجب تقديمه مستانف قوله عند انتفاء النص في معنى التعليل له اي وجب تقديم
المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اي طلبه
او لما لم يستغن مستانف ووجب تقديمه جوابه وقوله عند اقتضاء النص بيان لتسميته بهذا
الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت
بهذا الاسم وهو المقتضى وقد صرح الشيخ به في بعض مصنفاته فقال الاقتضاء الطلب فان المقتضى
الدين اي طلبه وسمي المقتضى مقتضى لان النص طلبه فصار المقتضى بحكمه اي مع حكمه حكما للنص
لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضي فيكون المقتضي مضافا الى النص وحكمه بوساطته كما
اذا وقع خبر المبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثاني مع خبره خبرا للاول كقولك زيد

ان منطوق لا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضى هو الاصل لتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه فينبغي ان
يكون متبوعا للمقتضي والشيء الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضي
اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضي وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له لا
بلزوم توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبعا فصار الثابت به اي
بالمقتضى بمنزلة الثابت بها اي بالصيغة او بالعبارة بنفس النظم بل ان يذكر العامل ولم تذكر كلمة بها في
بعض النسخ وهو الاصح اي الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان
القياس لا يعارضه وهذا بالاخلاف والثابت بها اي المقتضى يعدل اي يساوي الثابت بالنص لا عند
المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او
بمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما ثبت شرعا للحاجة
الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح
الكلام فيكون الاول اقوى ومما وجدت لمعارضة المقتضى الاقسام التي تقدمته نظيرا وقد تحمل بعض
الشارحين في ايراد المثال فقال اذا باع من اخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن
اعتق عبدك عني هذا بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الوارد في حديث زيد بن ارقم
بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم
في حق غير ماعز لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة لان من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي لان
المعنى الذي قام المقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة بالسنة فانى يتعارضان ولان عدم الجواز ثابت ذكر
من ضرورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانه لو صح البيع ما زال المشتري بعت هذا العبد منك
ان شاء البائع فبطلت لا يجوز ايضا بل لان موجب دلالة النص عدم الجواز من غير معارضة فلا
يكون هذا النظير معارضة الدلالة المقتضي قوله واختلفوا في هذا القسم يعني في عمومه قال اصحابنا لا عموم
له اي لا يجوز ان يثبت له صفة العموم وقال الشافعي له عموم اي يجوز ان تثبت فيه العموم لان المقتضى بمنزلة النص
حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص وقلنا العموم من عوارض
النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا
كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة
الى اثبات صفة العموم للمقتضي فان الكلام مفيد بدونه فبقي فيما وراء موضع الضرورة وهو تصحيح الكلام على اصله
وهو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة تقدر بقدرها وهي سد الرمق فيما وراء
ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل
الذكية ظهر في حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكر شمس الائمة وذكر الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضي وانما
العموم للالفاظ لا للمعاني وتضمنها ضرورة الالفاظ بيانه ان قوله لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ظاهره نفي

القوم حسًّا لكن وجب رده إلى الحكم وهو نفي الإجزاء أو الكمال وقد قيل إنه متردد بينهما وهو محال وقيل إنه عام يشمل
الإجزاء والكمال وهو غلط لأنه لو قال لا حكم لصوم بغير تبييت لكان الحكم لفظًا عامًا في الإجزاء والكمال أما إذا قال لا
صيام فالحكم غير منطوق به وإنما ثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان معناه
حكم الخطأ ولا عموم له ولو قال لا حكم للخطأ لأمكن حمله على نفي الإثم والغرم وغيرهما على العموم وذكر بعض
أصحاب الشافعي أنه متردد بين العقل والشرع في إضمار شيء في الكلام صيانة له عن التكذيب ونحوهما وثمة تقديرات
يستقيم الكلام بأيها كان فلا يجوز إضمار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له أما إذا تعين أحد تلك التقديرات
بدليل كان كالظاهر في العموم والخصوص حتى لو كان ظاهرًا عامًا كان مقدره كذلك وكذلك لو كان خاصًا **قوله**
ومثال الأصل بطريقه هذا الأصل وهو المقتضى فكأنه ذكر لفظ الأصل لئلا يتوهم أنه مثال العموم أو معناه مثال
المقتضى إذ هو الأصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا أنه أي هذا الكلام الذي هو طلب الإعتاق تضمن البيع
يقتضي العتق أي ضرورة صحة الإعتاق لأنه متوقف على الملك والملك على البيع في هذه الصورة لتعينه سببًا
له بدلالة قوله على ألف وشرطاه يعني ثبت البيع متقدمًا على الإعتاق لأنه بمنزلة الشرط لتوقف صحته
عليه وقال شمس الأئمة وهذا المقتضى ثبت متقدمًا ويكون بمنزلة الشرط لأنه وصف في المحل والمحل للتصرف
كالشرط فكذا ما يكون وصفًا للمحل وما كان شرطًا كان تبعًا إذ الشروط أتباع فيثبت بشروط العتق لا بشروط
نفسه لأن الشيء إذا ثبت تبعًا يعتبر فيه شرائط المتبوع لا شرائط التبعية كالعبد يصير مقيمًا إن كان مع غيره من
الإقامة بنية الإقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر في الآمر أهلية الإعتاق
حتى لو لم يكن أهلاً له بأن كان صبيًا عاقلاً مأذونًا في التجارة لم يثبت البيع بهذا الكلام وإن ثبت
القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية ولو جعل المقتضى بمنزلة المذكور صريحًا كما قال الشافعي
بشرط نفسه أي يعتبر فيه أهلية البيع لا غير ويشترط فيها القبول ويثبت فيه الخيار لأن الأمر إن لم يصرح
المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف وأعتقته لم يجز عن الآمر لأنه ما أمر ببيعه مقصودًا وإنما أمره
ثابت ضرورة العتق فإذا أتى بمقصود لم يأت بالذي أمر به فيتوقف على القبول فإذا أعتقه قبل القبول
وقع عن نفسه ولم يقع عن الآمر فتبين بما ذكرنا أن المقتضى ليس كالمنصوص فيما ذكر من هذه المسائل
المسائل خلافًا لزفر رحمه الله فإنه قال يقع العتق في قوله أعتق عبدك عني بألف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس
لأن الأمر بالإعتاق عنه فاسد لأنه إضافة إلى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل أن يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا
يملك ابن آدم ولا يجوز إضمار التمليك ههنا لأن الإضمار لتصحيح المصرح به لا لإبطاله وإذا أضمر التمليك صار معتقًا عن
الآمر لا عن نفسه ولأنه لو أعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلأن لا ينفذ بأمره أولى وكان هذا كما لو قال
بع عبدك عني من فلان بألف درهم أو آجره عني من فلان بكذا أو كاتبه عني بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الآمر
فكذا ههنا وفي الاستحسان يصح هذا الأمر لأنه صدر من أهل الإعتاق في محل هو أهله فيجب تصحيحه وأمكن إثبات
المطلوب بإثبات شرط هو موجب لإثباته تصحيحًا لكلامه كما إذا باع المكاتب برضاه أو باع شيئًا بألف درهم ثم اشتراه
من المشتري بخمسمائة ينفسخ الكتابة والبيع الأول تصحيحًا للتصرف الثاني وهذا لأن العبد محل لحلول العتق

والملك الذي هو شرط النفاذ وصف لمحل التصرف فما شرطاه الشروط أتباع وكل متبوع يقتضي تبعه لا محالة
كالأمر بالصلاة والنذر بها أمر بالطهارة ونذر بها لأنها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا
استئجار الأرض للزراعة يقتضي شربها لأنه شرط إمكان الزراعة فكان طلب الإعتاق عنه طلبًا
للتمليك أولاً بالألف ثم الإعتاق عنه وكانت الإجابة من المأمور تمليكًا منه أولاً ثم إعتاقًا منه فيثبت الملك
بالألف في ضمن الإعتاق كأنهما عقدا البيع ثم حصل الإعتاق بعده كمن يقول لغيره أدّ عني زكاة مالي أو كفارة
يمين فعل أجزأه وإذا لم يصح أداء الزكاة والكفارة إلا بإعماله عنه لأنه حينئذ تمليكًا وإقراضًا منه ولا القبض
ثم توكيلاً عنه بالتسليم إلى الفقير فكذا هذا وتبين بما ذكرنا أنه أمر بإعتاق ملك نفسه لا ملك غيره وإن معنى قوله
عبدك العبد الذي هو ملك للحال لا عند صحة العتق إذ هو المقصود من هذا التعريف العبد لا إضافته
إليه بالملك والخلاف ثابت فيما لو قال أعتق هذا العبد عني وقوله لو أعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه
الذي ذكرنا لو باشر بنفسه صح بأن يشتريه أولاً ثم يعتقه وليس هذا كالأمر بالبيع والإجارة والكتابة لأنه لا
يمكن تصحيح ما أمر به بتقديم الملك لأنا إذا فعلنا ذلك لجعلنا العبد مملوكًا صار هذا بيع العبد وإجارته
قبل القبض وكذلك في الكتابة فسد وأما الإعتاق قبل القبض فجائز فأمكن التصحيح ولا يلزم على ما ذكرنا ما إذا قال
لامرأته تزوجي فإنه لا يقتضي طلاقًا بالبينة لأنا إنما أثبتنا المقتضى لتصحيح المنطوق ولا يحصل ذلك ههنا
لأنا إذا حكمنا بوقوع الطلاق لا يصح الأمر بالتزويج فإنها تزوج بالكلية أمر نفسها لا بأمر الزوج فإنه لا ولاية
له عليها وإذا لم يصح الأمر لا يمكن إثباته اقتضاء ولأن من شرط تزوجها الفراغ عن العدة ولا طلاق
فلم يكن مقتضيًا له لأنه لا يثبت الاقتضاء إلا ضرورة **قوله** ولهذا أي ولأن البيع ثبت بشرط العتق
في المثال المذكور لا بشرط نفسه قال أبو يوسف وإن لم يذكر الألف بأن قال أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه
أنه يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء كما ثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض لأنه أي
لأن عقد الهبة والملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالإعتاق فيثبت بشرط الإعتاق ويسقط
اعتبار شرطه وهو القبض مقصودًا كما سقط اعتبار القبول في البيع بل أولى لأن القبول ركن البيع
والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتًا باقتضاء العتق فلأن يسقط اعتبار
ما هو شرط أولى كذا ذكر شمس الأئمة وهو واضح من تركيب الكتاب ولما ثبت بشروط العتق
ثبت بلا قبض فكذا الهبة التي في ضمنه وهذا أي ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع
الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما إذا قال أعتق عبدك عني بألف ورطل من خمر وهو في الحقيقة جواب
عما يقال القبض فعل حسي فلا يجوز أن يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لأن المقتضى قول وهو دون
الفعل فلا يجوز أن يبطل لأجله ما هو أقوى منه بخلاف القبول فإنه قول اعتبر شرعًا فيصح أن يسقط شرعًا
تصحيحًا للكلام آخر فقال قد يسقط اعتبار القبض اقتضاء كما في هذه الصورة والبيع الفاسد مثل الهبة
في توقف ثبوت الملك على القبض ثم كل واحد منهما لما قلنا أنه لما ثبت مقتضى ثبت بشروط المقتضي
لا بشروط نفسه وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لأنه لما طلب العتق

بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر
واما تقديرا فلان رقبة العبد ان ماليته بحكم الاعتاق تلف على ملك المولى لانه في حالة العتق ملكه والاعتاق
ابطال للملك والمالية في يد نفسه اي يد المولى لانه في يده او في يد العبد لان ما ليده في ذاته حقيقته لم
معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال في المضاربة ولم يكن للمولى ولاية استرداده واما ان
العبد من المودع وذكر اي المتلف وهو المالك لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم
يبق في شيء ولا هو محتمل للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك لم يثبت العتق عنه
عتق عن غير المالك فوقع عن المامور لانه لا مرد له وانه ادرج في كلام الشيخ الجواب عن اتصال القبض قد
لان العبد هو الذي يصرف اليه المالكية والهبة تقع عن ملك المالية والعبد في يد نفسه فيقع الملك مسلما
اليه لقيام يده فصار كهبة الشيء من هو في يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد
لاخر الطعم عن كفارته اي غيره مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الامر والدليل
ان البائع لا يملك حبس المبيع بالثمن فيما اذا قال العبد اشتريته لنفسك منه لا كل فعلا لان العبد في يد
فلما بيع صار مسلما بنفس البيع لان هو العبد هو الطالب بطريق النيابة فكذا هاهنا فقال المالكية لعدل
العبد تلف على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل الحر قابضا لها بخلاف مسئلة الطعام فان المسكين يقبض عن الطعام
فيمكن ان يجعل قابضا للامر اولا ثم لنفسه وكذا في مسئلة البيع لم تتلف الملك والمالية بل انتقل الى المشتري
ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض قوله ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضي بهذا الطريق
ويجوز ان يثبت شروط المقتضي ويسقط اعتبار شرط امر شرعي فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط
دون ما لا يحتمله والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة لانه لم يوجد صورة ما
الهبة بالملك دون القبض وبدل السقوط وهو الاقتضاء يعارض محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله واما القبض
في البيع يحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لا نجعل تقدير الكلام بعه مني ثم اعتقه عني
على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني وكان المامور اذا اعتقه
بعته منك ثم اعتقته عنك كذا في طريقه الامام البرغري وكذلك اي وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع
باصله فيعتبر في الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا لينفرد بحكم من نفسه فاحتمل اي الفاسد سقوط
القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط
فيعمل فيما يحتمله وذكر الامام البرغري واما البيع الفاسد فليس القبض فيه شرط اصلي لان الجائز يعمل بدون
القبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكن لضعفه احتاج الى قبض مقوي واذا ثبت ضمن
العتق تقوى به فصار مثل الجائز في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فجاز على ان القبض ساقط لا
حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اصلي فيها الا ترى ان الهبة الجائز لا تعمل الا به وذكر في
المبسوط والاسرار ان مالية العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل في يد العبد بحق نفسه ولكن من حيث انه
ينتفع بهذا الاعتاق فخروج فيه ادنى تقبض وذلك يكفي في البيع الفاسد دون الهبة لان القبض مع الشيوع

المولى

للمدح الاتصال في الثمار على رؤس الاشجار يكفي لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ
ابي الحسن الكرخي يقع العتق عن المامور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد
كما في الهبة قوله ومثاله اي مثال الاخر قوله لامرأته التي دخل بها اعتدي ناويا للطلاق فان الطلاق
ثم يقتضي لامر الاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كانه قال قد
وقع عليك الطلاق فاعتدي ولا يلزم عليه قوله انما هي العدة اعتدي ناويا للطلاق حيث يقع مع انه
امرة لان الامر صحيح بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة لانا نقول لا اثر لقيام العدة
في تصحيحه لان موجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الكلام اثر في اعادة وجوب هذه العدة فلا يكون
ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه لتصحيح هذا الكلام وجها من اخرى ان تقديم الطلاق عليه الى ان
يجعل مستعارا للطلاق على ما مر ولا يمكن تصحيحه بتقديم الطلاق عليه لانه لو قدم لا يجب عليها شيء
بدون تتميم تلك العدة كما لو طلقها صريحا ويجعل مستعارا للطلاق تصحيحا له واحترازا عن الغاية
ولهذا اي ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن ثابتا لان الضرورة تندفع
بالواحدة الرجعية فلا يصار الى الثلاث والبائن من غير ضرورة قوله ومثال خلافه ان يقول
اي مثال المقتضى الذي يجري العموم فيه عندنا ولا يجري عند الخصم قوله ان اكلت فعبدي حر او ان شربت ونوى
خصوص الطعام والشراب اي نوى طعاما دون طعام وشرابا دون شراب لم يصدق اصلا عندنا
لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والماكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل والدليل عليه
لغة ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فيكون ثابتا في حق ما تلفظ به من الاكل دون
صحة النية اذ نوى فيها وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة على غير الملفوظ فيلغو وكذلك
في مسئلة الخروج اذا نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ديانة
لان قوله ان خرجت وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما يثبت
لكن مقتضى لان الخروج من الابحاث فلا يصلح تخصيصه بالنية وكذا في مسئلة الاغتسال اذا نوى
تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة وعن ابي يوسف
انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب
مقتضى لان الاغتسال يقتضي سببا ولا عموم له فان قيل المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة ما لو صرح
به ولو كان موضع النفي فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق
ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدي حر ثم قال عنيت به الجنابة خاصة يصدق ديانة
وهو بمعنى قلنا نعم المصدر هو الاغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله
فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فاوجب العموم في الاسباب فصح الخصوص
فان نوى في مسئلة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كما ذكره الشيخ في شرح الجامع فعلى هذا
لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق وايضا ولو نوى اغتسالا

اذا طلقها في العدة الثلاث سوى تتميم تلك العدة

[illegible]

فرضنا او نقلا لجب ان يصدق الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقيل لا تغتسل الليلة [illegible]
من حيث انه تخصيص فيما يصح من حيث انه مشروع لا فعل وفرض [illegible] لا نقول انه غير ممتنع في نفسه
لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زايدة لا تتناولها اللفظ والنية تعمل في ما يحتمله اللفظ لغة [illegible] غير
في الجامع البرهاني في ايمان ان اغتسلت اغتسالا [illegible] نية التخصيص فيه لان المصدر [illegible] غير مذكور [illegible]
مقام الاسم ولا عام له مذكور معنى انه لم يذكر صريحا لانه مذكور في ضمن صيغة الفعل لانه انما هو قائم مقام الاسم
في حق انه قائم مقام الاسم كانه غير ثابت ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل
عينت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية
لا يدل الا على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطلت نية التخصيص وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي
عموما عنده فيقبل التخصيص بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق
لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت فقبلت التخصيص
وكذا اذا قال ان اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع لما يتناول
اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي منكرا فصح [illegible] تخصيصه لكنه خلاف الظاهر
للعموم فلا يصدق قضاء اصلا هذا الفصل ما [illegible] المبسوط وغيره ان نية التخصيص في
الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا والوقت كما اذا قال ان [illegible]
واراد يوم الجمعة او الليل كما اذا قال الرجل قايم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه او القعود كما اذا قال لا
اتزوج امراة واراد امراة كوفية او بصرية كانت نيته لغوا ولا عام في هذه المسائل يحنث بكل طعام
شراب وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق او العتاق حصل الطلاق او العتاق بالجميع وهذا انه العموم لانه
ليس ثمة الاحال العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب
والمكان لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها او راكبا او راجلا
يحنث لا للعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان كون مسئلة الاكل
والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا كما اشار
اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال اما الاقتضاء امر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة وشرح
المقتضى شرعا لا لغة مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان ليس
من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت ضرورة تصحيح الكلام
او عقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ
ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله
اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله عليه السلام حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل
وهو الوطء او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بالافعال تعلقها [illegible] افعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم
صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان انما الاعمال بالنيات لا صيام لمن لم ينو الصيام

الدليل المحذوف يمكن ان يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن لا يحسن الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان
الفرق فيه ذكر من نظاير المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فينتصب المقتضي والمحذوف قسما واحدا او يحتاج الى
ما اختاره الشيخ على ان ذكر هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقرير ايضا فانه ذكر في بعض النسخ
ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المفتقر الى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه
لغة فاما المقتضي فانما يثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور **قوله** وقد يشكل على السامع
الى آخره اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم
يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه
فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بالعموم والقاضي الامام
ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها
النص ليتحقق معناه ولا يلغو في تعريفه هذا داخل المحذوف اصلا ثم قال ومثاله قوله واسأل القرية اي اهلها
اقتضاه لان السؤال للتبيين فاقتضى صحة هذا الكلام ان يكون السؤال من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل
اقتضاء لتصديق اوقال عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رفعها عن [illegible] ولا تنفي
ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمهما ثم ثبت رفع الحكم عاما عنده [illegible] اختلف في
الاخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بهذا القدر يصير مفيدا فيزول
الضرورة وقال عليه السلام الاعمال بالنيات والمراد حكم الاعمال فانه يثبت بالاقتضاء وعند الشافعي يتعلق
الحكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الا الحكم الاخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت
[illegible] وصار الكلام مفيدا لم يتعد الى ما وراءه كانه قال ثواب الاعمال بالنيات ثم الشيخ المصنف لما
رأى العموم يحتمل بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك [illegible] على ما ذكر
بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسما آخر وسماه المحذوف
[illegible] محذوفا ووضع علامة تميز المحذوف عن المقتضى فقال وقد يشكل على السامع الفصل اي تمييز
اشتباه عليه الفصل بين المقتضى ومن المحذوف على وجه الاختصار اي الشيء الذي حذف من اللفظ اختصارا
ويكون ثابتا لغة وآية ذلك اي علامته الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضي غيره وهو الذي يسمى مقتضيا
ثبت عند صحة الاقتضاء اي يثبت عند التصريح بالمقتضى فاذا كان محذوفا اي اذا كان الشيء محذوفا
فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر كعدد
الشبهة اي لعدم الاشتباه وهو الالتباس يعني الحذف وان جرى اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن اللبس
وليس ههنا التباس فجاز الحذف ثم استوضح ايمن قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل
على الفرق بينهما فقال الا ترى انه الضمير لان الشان متى ذكر الاهل صرح به انتقلت الاضافة اي اضافة
السؤال عن القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقق المقتضى
[illegible] عن الانتقال اي يقبل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان تشكل قد تقرر الكلام بعد اظهار المحذوف

ايضا مثل تقريره في الاقتضا كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت
ثم نادى دلوه قال يا بشرى اي فنزع فرآه غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشرى وفي نظائره كثيرة [illegible]
ان يجعل هذا من باب الاقتضا على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعي واذا كان كذلك لا يحصل الفرق بينهما
بهذه العلامة قلنا لما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو التغير عند التصريح به لازم وذلك [illegible]
المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتغير وقد لا يتغير كما في قوله واسال القرية فلزومه [illegible]
المقتضى وعدم لزومه في المحذوف تحقق الفرق بينهما وفيه ضعف سنبينه وحقيقة الفرق ان المحذوف
امر لغوي والمقتضى امر شرعي **قوله** ومثاله اي مثال المحذوف [illegible] او مثال قوله [illegible] واسال [illegible]
قوله [illegible] رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه لما استحال ظاهره اي العمل بظاهره
واجراوه عليه لان ظاهره تقتضي رفعهما بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن
بالنبي عليه السلام الى يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطاء والنسيان للماهية او [illegible]
اذ لا عهد بالاجماع والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحققهما في
حق الامة فلا بد من تقدير شيء يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو الذي يستفاد من
هذا الكلام الذي هو عرف صاحب الشرع في الاحكام ولما ثبت ان الحكم هو المقدر كان من قبيل المحذوف
لا من قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر [illegible]
الخطاء والنسيان اليه ومعنى جمع الشيخ بين المضمر والمحذوف في قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع
الفرق بينهما وهو ان المضمر ما له اثر في الكلام مثل قوله والقمر قدرناه والمحذوف لا اثر له مثل [illegible]
واسال القرية هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ محذوفا فجمع بينهما اشارة
الى انه اراد به ذلك النوع لا غير والى انه لا فرق بينهما فيما نحن بصدده وكذلك قوله [illegible] اي ومثل قوله
واسال القرية او ومثل الحديث المذكور قوله [illegible] الاعمال بالنيات فان المقدر فيه من قبيل المحذوف وقت [illegible]
من قبيل المقتضى وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية لدخول اللام المستغرق
للجنس في الاعمال الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لتاديته الى الكذب الذي هو مستحيل
في [illegible] كلام الرسول [illegible] لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يمكن [illegible] ادراج شيء ليصح الكلام
ويمكن العمل وهو الحكم او الثواب وعلى ذلك التقدير تغير الكلام لان الحكم حينئذ نصب [illegible] المقدر
المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ الاعمال الذي كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان
من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر
وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو [illegible]
به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا ههنا ثم مع ذلك لم تقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول [illegible]
[illegible] المجاز وبيت انه من باب الاقتضاء اذ ليس بمانع من العموم عندهم فاجاب عن ذلك وقال [illegible]
ليس من قبيل الاقتضاء لكنه من قبيل الاشتراك لان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا

من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضا وقد مر بيان ان الاشتراك في باب ما نحن فيه [illegible] للخفة [illegible] نثبت
ما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف وان ما حذف اختصارا كان عاما اي يحتمل العموم لان الاختصار احد طريقي
اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعي ثبت ضرورة وانما
يندفع [illegible] بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل هذا بيان طريقة المتقدمين
[illegible] من اصحابنا والقاضي ابي زيد في التقويم ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان
[illegible] العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام في المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك
عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته محلا للمامور بل الصحيح محلا للامر
وصار على ذلك التقدير كانه قال العبد عبدي عني [illegible] وكذا في قوله ان اغتسل الليلة في الدار [illegible]
[illegible] الفعل والمسند اليه بالتصريح بالمقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على ما نص عليه الشيخ وفي
المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وامثاله
[illegible] في قوله [illegible] خرجت [illegible] من قبيل المحذوف حتى [illegible] التخصيص [illegible] نوعه
في موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف باللزوم [illegible] الكلام في المقتضى وعدم لزومه
في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لاشتراكهما في التغير وانما احدها [illegible] البعض
واذا كان كذلك يحمل [illegible] ذكرنا المقدر في الحديثين المذكورين ليس من باب المحذوف الذي
ينتفي لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا [illegible] عن غير الرسول لما قدر فيه شيء ليعمل
[illegible] حقيقة الكلام [illegible] الكذب [illegible] ضرورة صدق الرسول [illegible] هذا من
اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك [illegible] تصحيح المقتضى [illegible] فلا يصلح مغيرا له
[illegible] لكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا الافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم
[illegible] لا يكون مبطلا له بل يكون مقررا ومصححا واما المسائل التي [illegible] فيها [illegible] العموم وهي التي جعلتم على
[illegible] المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك
[illegible] ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه انفعلي فعل التطليق والكلامان [illegible] على معنى واحد الا ان احدهما
[illegible] مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم واعلم ان المحذوف عند القاضي
الامام ابي زيد لما كان من قبيل المقتضي عرف المقتضى تعريفا دخل فيه المحذوف ايضا على ما ذكرنا
[illegible] التعريف [illegible] المحذوف [illegible] التعريف [illegible] ينفصل
المقتضى من المحذوف ليصير الحد مانعا بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا
[illegible] المنصوص عليه شرعا [illegible] وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى
[illegible] زيادة ثبت شرطا لصحة حكم شرعي **قوله** ولهذا قلنا اي ولان المقتضى امر شرعي ضروري قلنا
ان قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع الا واحدة [illegible]
وقال الشافعي تعمل نيته ويقع ما نوى لان قوله طالق يقتضي طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه

وكان محتملا للتعميم فتعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلقي نفسك [illegible]
ونوى الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو الحق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح وكان
مستقيما على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره وكذا اذا قيل لها كم طلقوا انت [illegible]
عن العدد فيقال لكم طلقها ولو لم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه
منه كما لو قال لها زوري اباك او حجي ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو طالق نعت للمراة لا اسم الطلاق
وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد بوجه لا يقال المثنى والثلاث
بل يقال طالقان وطوالق وهذا الاختلاف فيما قال عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق [illegible]
ويكون ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح
الوصف بناء عليه وذلك تقتضي ايقاعا من قبل الزوج وفي تقريره ذلك انا نثبته لتحقق هذا الوصف
منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان في وراء تصحيح الكلام من حكم غير الملفوظ فلا تعمل نية التعميم
لانها لا تعمل الا في الملفوظ وقوله لان المذكور نعت المراة اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل للنية لا
الطلاق الذي هو محل النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لا لغة
لان المذكور هي المراة باوصافها اي بوصفها بالطلاق لا ان قوله انت عبارة عن المراة وطالق عبارة [illegible]
والمراة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا للفعل الايقاع الذي يصدر من الزوج ولا لا [illegible]
وهو الوقوع فلم يكن شيء منها ثابتا لغة لكنه اي لكن الاقتضاء لغى المقتضى او لكن الطلاق الواقع [illegible]
لا عموم له اصلا فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث فكان ثابتا عموما فيما لم يتكلم به فلم يصح وقد عرفت [illegible]
في كلام الشيخ تقديما وتاخيرا وترتيبه والطلاق الواقع متقدم عليه اقتضاء لان المذكور هي المراة باوصافها
الطلاق لكن لا اقتضاء ضروري لا عموم له وانه قد نوى ما لم يتكلم به فلم يصح وقوله ولم يكن المصدر [illegible]
اي في قوله انت طالق ثابتا لغة جواب عما قال لا نسلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة [illegible]
قوله طلقي نفسك لان كل مشتق يتضمن او يدل على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق في قوله
طالق من حيث اللغة فيصح نية التعميم فيه فاجاب وقال لا نعم الامر كما قلت الا ان دلالته لغة على
قيام الموصوف ليصح بناء الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس [illegible]
الموصوف بها لا على مصدر قائم بالواصف وهاهنا وصف المراة بالطالقية فيدل لغة على طلاق قائم بها [illegible]
قولك طلقت المراة طلاقا فهي طالق وقائم بالزوج هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق [illegible]
المراة فكان اثرا شرعيا لا لغويا ولان النعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده [illegible]
قولك ضارب او جالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب
والجلوس اصلا لان كلاهما يثبتين كان الكلام صدقا والا وقع كذبا ولغوا وهاهنا يثبت بهذا الكلام الطلاق
الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيحا له فكان شرعيا لا لغويا والا كان انت طالق حملا انه [illegible]
وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشي الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء

ان ذكر من ضرورة صحة الاخبار لانا نقول معنى صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء
لتصحيح الاخبار من حيث ان الطلاق لم يكن ثابتا وثبت به فسمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج
عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا لو جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل
انشاء بان قال للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق لم يقع الطلاق فعرفنا ان كونه مبنيا على الاقتضاء وكذلك
قوله بناء على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقتك مصوغ على مثال فعل على المصدر
الماضي لغة لا على مصدر ثابت في الحال فيمتنع ان يعلق لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح
بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحا له او وجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر
الثابت به شرعيا لا لغويا فلم يصح فيه نية الثلاث قوله التعميم لثبوته اقتضاء **قوله** واما البائن حرام
فقال ان البائن في قوله انت بائن نعت مثل طالق في قوله انت طالق فيدل لغة على قيام البينونة بالموصوف
ليصح بناؤه عليه وهي لم يكن موجودة قبل التكلم وانما تثبت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيحا له
ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث تقع فلم يكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اولى في
الكناية فقال قد سلمنا ان البائن وما يشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت
لا دلالة له على العدد وان ثبوت البينونة بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله
مقتضى للواقع الا انهما افترقا من حيث ان البينونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء متصلة بالمراة
اي بطور اثرها في الحال حتى حرم الوطء والدواعي على الزوج ولا اتصال لها وههنا اي لثبوت السنونة بالمحل
انتصار طرق فقال ثبوت بينونة تقطع الملك اي الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بينونة تقطع الحل اي
حل المحلية بان لا تبقى المراة محلا النكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه فتعدد المقتضي
حكما وهو قوله انت بائن بواسطة تعدد المقتضى وهو البينونة بعد ما صار قوله انت بائن محتملا للبينونتين بسبب
انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة فهي التي لا تثبت اقتضاء الا بالثلاث ومن شرطها
وقوع الثلاث والنية اليه فتضمنت شرطها وقوع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي تثبت اقتضاء
دون الثلاث وهي معنى قوله على احتمال ثبت ان كل واحد منهما يصلح مقتضيا للفظ ومحتملا له فاذا
نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فيصح تعيينه واذا نوى مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن به
واما طالق فلا اتصال لها بالمراة في الحال اي في الحال واللام للوقت اي لا يثبت حكمه واثره في الحال لعدم
احكام النكاح من حل الوطء ووجوب النفقة والسكنى لان حكمه في الملك اي زوال الملك معلق بشرط
هو انقضاء العدة او جعله بائنا عند ابي حنيفة رحمه الله وحكمه في الحل اي زوال الحل المحلية معلق بالعدد
وهو ايقاع الطلقتين الاخريين واما حكمه للحال اي الثابت في الحال فلفظ الحكم توسع انعقاد العلة اي انعقاد
علة توجب الحكم في اوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل
انضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولا تنوع انما يتنوع لو اتصل
العدد اي لذا زادت ان تقسم على نوعين كذلك في الاثاث اي العدد في الحقيقة والغليظة واما [illegible]

انشاء

الناقصة فهي تثبت

[illegible]

الا بواسطة العدد صار العدد اصلا في التنويع وازاله الحل فلم يثبت مقتضى بقوله انت طالق واذا ...
له على العدد بخلاف البينونة لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى بقوله انت بائن ...
في الطريقة البرغرية بهذه العبارة والبلوغ اذا قال انت بائن او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن
كانت البينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت ثبت احدى البينونتين كان
ان يعين احدهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصار كالمنصوص عليه ومعلوم ان البينونة
الغليظة لا تثبت الا بنيتها ومن التطليقات الثلاث تثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت
في قوله انت طالق فلا تثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد ثبت هذا الوصف والثاني والثالث
ضم عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي البائن لما اثبتنا عموم البينونة لانا لا نجمع بين البينونة
الخفيفة والغليظة بل تثبت احدهما لاثبات النعت اقتضاء الا ان ذكر المقتضي لا يثبت الا
بسبب انتفاء **قوله** واذا قال لها طلقي نفسك يحتمل ان يكون ابتداء كلام مثالا لعموم ال...
ويجوز ان يكون من تتمة المسئلة الاولى بيانا للفرق بين قوله طلقتك والمسائل المذكورة
قوله طلقي نفسك في التنافر من المسائل حيث صحت نية الثلث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة
اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اي المصدر الذي دل عليه في المستقبل ولا تتوقف
على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده فيه ومن ثم يصح الامر لغة
كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قولهم افعل التطلق على مثال سائر الافعال اي الامر نحو قوله
واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل الضرب وافعل الجلوس وكذا
وتضرب مختصر من قولهم الضرب في الزمان الماضي وتفعل الضرب في الزمان المستقبل
واذا كان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلقي نفسك طلاقا وكما بيناه الا ان
فانها تحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه فاما طلقتك فمن نفس الفعل اي اخبار عن نفس الفعل
ووجوده في الزمان الماضي ونفس الفعل حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة او معناه طلقتك ذا نو...
الفعل فانه جعل انشاء وتطليقا في الشرع لا انه اخبار عن طلاق موجود قبله فصار بمنزلة
سائر افعال الجوارح والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا تصير خطوتين بالعزم
فلهذا لا تعمل نية الثلاث فيه ومن ذكر الامر قوله طلقي نفسك نبه ذلك على ان المصدر لغة مثل قوله ان خرجت
وفيه دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدي حر وعنى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله
ولم يصدق في الحكم وقال القاضي ابو الهيثم من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل
وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في [illegible] قال في جواب الكتاب اي الجامع مجيز على
قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ العتيقة ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر
ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فيصار عاما فيصح تخصيصه ثم انه قد يكون
مديدا مثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيرا مثل الخروج الى السوق والمسجد ونحو ذلك

تفعل

بخلاف احكامه فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدقه
القاضي لان فيه تخفيفا عليه وهذا بخلاف قوله طلقتك لان صيغته تدل على مصدر ماض او مصدر
في الماضي الى اخر ما ذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه وكان مثل قوله طلقي نفسك
فيقبل التعميم فيصح تخصيصه **قوله** ولا يلزم الى آخره اذا حلف لا يساكن فلانا ولا نية له فاليمين
واقعة على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار
والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنا في بيت
او سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد فان نوى حين حلف ان لا يساكنه
في بيت واحد صحت نيته ولم يحنث بان سكنا في الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المساكنة
غير الملفوظ وانما يثبت اقتضاء ونية التخصيص في اللفظ لم باطلة الا انها انما صحت من حيث
انه نوى محتمل كلامه بان المساكنة بفعل القوم [illegible] وذلك ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه
وانما يتصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل الاتصال في توابع السكنى من الرؤية
الآن وغسل الثوب ونحوها لا في اصل السكنى فاذا لم ينو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى
في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا في بيت وفي البيت الواحد يحنث
حقيقة بعموم المجاز واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من المساكنة فيصح لكن فيه حمل البيوت
اي يصح نيته حملة البيوت اي مطلق البيوت من غير ان يعين واحدا منها يصح من احتمال الكلام
اذا ابهمنا [illegible] منفصل بالدار وقوله وهو قاصر معناه ضعيف يعني اليمين واقعة على المساكنة في
الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف
ولا يلزم علينا على ما ذكرنا ان المقتضى لا يقبل العموم وانه [illegible] ومن تصحيحا الكلام في حكم العدم المثل
المذكورة فان الارث فيها ثبت مقتضى للنسب [illegible] فيها ويحمل الارث [illegible]
ثبت مقتضى الا ان النكاح عنه متنوع الى نكاح يوجب الارث ونكاح لا يوجب الارث من
لوازم النكاح واحكامه كالملك في البيع فاذا ثبت النكاح يقتضي ثبت حكمه وهو الارث مثل
النكاح المعقود عليه قصدا الا ترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت في البيع الثابت
تقتضي ايضا كالملك مثل ما اذا قالت امرأة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عني بالف درهم او قال رجل
لمولى منكوحته اعتق امتك هذه عني بالف ففعل يثبت النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا
ولا نقول ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة
لانا نقول انما يمتنع الارث هناك لعارض الكفر والرق كما يمتنع الحل لعارض الظهار والاعتكاف
والحيض الا ترى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة او عتقت الامة كان الارث
ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للارث في الاصل لم يثبت
الارث به عند زوال المانع وذكر شمس الائمة ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص وذكر في التقويم

البيع ويعلم

النص لا بمقتضاه اذ لا يتصور ولدنا الا بوالد ووالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا على
الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على اخ اخر اذ الاخوة لا تتصور الا
بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا
بطريق الاقتضاء مع ان انتفاء النكاح ههنا كانتفاء الملك في قوله اعتق عبدك عني على الف
وبعد ما سنا لتعذر بطريق الاقتضاء يكون نافذا لا باعتبار دليل مبقي بل لانعدام دليل
مزيل فعرفنا انه منته عنها بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث وفي
معنى قول الشيخ نبصيرة حال بقائه مثل النكاح المعقود نصا **قوله** والثابت بدلالة النص لا
يحتمل الخصوص ايضا يعني كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص لانه لا يقبل العموم فكذا الثابت
بالدلالة لا يحتمل التخصيص ايضا يعني كما ان المقتضى لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له
وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى متناولا له لغة
لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض
عليه وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا
منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له
فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زائد على المطلوب بالنص
ومثل هذا لا يسع فيه العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام الاشارة زائدة
معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه لا بحاله فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت
قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت
~~بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص~~
فكذا الثابت باشارته وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي لا يصلي على الشهيد
لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم ولا انه مسوق لبيان علو
درجاتهم فاورد عليه ما روي انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان تلك الصلوة
في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فثبت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف
هذا فيما تقدم **قوله** ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا
وهي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم
وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة
واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه
فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان

معنى

يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعني عندنا بتخصيص الشيء
بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم ايضا ثمانية اقسام منها ما بدا الشيخ بذكره وهي التمسكات الاولى
النص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل
والاشياء الستة في حديث الربوا او اسما علما كقولك زيد قام او قائم يدل على الخصوص اي على تخصيص
الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة عنه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد
المروروذي وبعض الحنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب وعند جمهور العلماء لا يدل على الخصوص
ونفي الحكم عما عداه تمسك الفريق الاول بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص
فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه
ليست امي بزانية ولا اختي زانية تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن
حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر
الا الفهم ولما روي انه قال عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على
نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل
بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام
اذا التقى الختانان وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم والمراد بالماء الاول
الماء الطهور وبالثاني المني وكلمة من للسببية اي استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني
والاكسال ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في [illegible]
وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الاربعة الحرم وهي
رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال تعالى ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقول ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء
بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل ومثله قوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا
وقال النبي عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص
بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال قوله وكانه عطف على ما تقدم من حيث المعنى وتقدير
الكلام وقلنا نحن هذا اي ما قالوا ان التنصيص على الاسم العلم يدل على التخصيص باطل لان ذلك اي التنصيص
بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير ولانه يفضي الى اخره لان النص لم يتناوله قال الشيخ
في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم كان ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول
غيره فلا يصير النص مع ذكر الاسم مانعا ثبوت الحكم في ساير المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول
ساير المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول ساير المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع
للنفي ادنى فكيف يوجب النفي وهو ضد ذكره بعض الشروح ان الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا
يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة والسكون وكالسواد والبياض فلما يوجب السواد لا

يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف
المحل كالسواد والبياض فان اعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التناقض
المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره وكذا الاستيلاء على المباح يوجب الحل
في حق المستولي والحرمة في حق غيره وكذا الامر بالشيء ايجاب في حقه ونهي عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون
مثبتا للحكم في المنصوص عليه ونافيا عن غيره واجيب بانا لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين
وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمة في الغير اذ لم
تثبت بالنكاح نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لا يقبل الا حلا واحدا فاذا ثبت في حق الزوج او المستولي
استغنى عنه بما ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا لما اوجب المامور به
الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بالضد يؤدي الى تفويته ثبت حرمة الضد وكذا منه يوجب
المامور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وحرمة الضد اضيف الى النكاح والامر لا قضاء
اليهما لما ثبت ثبوت الحكم في محل فقد استغنى عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى
المثبت وهو النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو
كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لا يتعدى مع قيام المانع
ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدي الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد
في الاصل وارد على نفي الحكم في الفرع وهو المسكوت لكنه دل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا
من القياس فلا ينتهي القول الى ابطال القياس بل الى التعارض ولان من شرط القياس مساواة
الفرع الاصل في المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق في
المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق
ثبت ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر في قوله وقد
اجمع الفقهاء لان من ينكر القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاته لا يدل على ثبوت التخصيص
بالتنصيص على الشيء بالاسم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم انما لم يجوزوه لتردده بين ان
يكون صوابا وخطا لا ان النص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف في نفسه
لا لنص مانع من العمل به وانما خصهم لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس
ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله
كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي نظامه الى ان غيره ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع وان غيره عليه
السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل وكذا ما يؤدي اليه ثم اجاب الشيخ
عما استدلوا به من قوله عليه السلام الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم
على الماء لم يكن بما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة
له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار وبما ورد في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها

انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب
للاستغراق والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسال من المني لان
لكن لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق
بالمني صار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي لقضاء الشهوة منحصر في المني لا يستغنين
ويعني قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكنه ثابت
تقديرا لان الماء تثبت عيانا مرة ومرة ظاهرا ودلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما
كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث
والسفر اقيم مقام المشقة فثبت وجوب الغسل في الاكسال بضاف الى الماء ايضا فكان هذا مما نقول به
الا انا فاثبتنا التخصيص عندنا من ان ... المستنبط من علة النص يثبت الحكم بها في غير المنصوص
من المواضع لبيان ان درجة المستنبط ... وهذا لا يصح ... اذا ورد النص عاما ... ولا
كما ذكر الامام شمس الائمة **قوله** ومن ذلك ايضا ما توهم الناس ان الحكم اذا اضيف الى مسمى
بوصف خاص يعني اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف خاص كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان
اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله على ان قوله عليه السلام يحكم بها النبيون الذين
اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم
جميع الحيوانات كان ذلك دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويسمى
هذا مفهوم الصفة وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فيتعلق الحكم باحدى الصفتين فيدل على
نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا وقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة من باع
نخلا مؤبرة فثمرتها للبائع فتخصيص العمد والسوم والتابير بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها
عند مالك والشافعي وجمهور اصحابه وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين
وابي عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس بن سريج
وابو بكر القفال الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني وجمهور المتكلمين
واحتج الفريق الاول بما روي ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكي عن العرب
استعمال المفهوم فقال في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي من ليس
بواجد اي مطل من ليس بغني لا يحل عقوبته اي حبسه وعرضه اي مطالبته وقال من قال لغيره
اشتر لي عبدا اسود يفهم منه نفي الابيض واذا قال اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم
وان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فانه لو ثبتت في العلوفة وجوب
الزكوة لم يكن لذكر السائمة فائدة وتخصيص احاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع
فتخصيص الشارع اولى واحتج الفريق الثاني بان نفي الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات
الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او احاد يجري مجرى المتواتر كعلمنا بان قولهم ضرب وقتل وما اشبههما

للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونقل الاحاد لا يكفي اذ الحكم على اللغة بنزل عليها في
الله بقول الاحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه فلم يوجد وتحسن الاستفهام فان من قال اضرب زيدا
عامدا فاضربه حسن ان يقال اضربه خاطئا ام لا اضربه وان قال اخرج الذكوة من ماشيتك السائمة
ان يقال هل اخرجها من المعلوفة يحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك في المنطوق
ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي مجازا لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما
يحمل على المجاز لضرورة دليل ولا دليل وبان الخبر عن الصفة لا ينفي غير الموصوف فان الرجل اذا قال رايت
اسود او خرج لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر ومفهوم الاسم
وان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كانسان وزيد والصفات موضوعة لتمييز
النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد واذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على النفي
عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات
وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض فقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف
ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفي [مشطوب] ضرب القصار لكان
والقصار نقضا لا عطفا وقولهم لو لم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة قلنا غير
ان الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره ولا يجب البواعث عليكم فان لم يسل لكم علم الفائدة
سوى اختصاص الحكم لم عرفناه مع كثرة خوضنا في طلبه وترددوا عينا على طلب الحق قلنا وانما
ان كان فيمن ينبغي ان يكون معلوما لكم فلعله ما حصل ولم يعثر عليها فكانكم جعلتم عدم العلم
علما بعدم الفائدة وهو خطأ والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم
المكيلات والمطعومات في حديث الربوا وقد خص الاشياء الستة مع ان الكلام ان
علم عن العاقل واذا طلبت الفائدة فقد يقيل لعل الداعي اليه سؤال او حاجة او سبب لم نعرف
فلذلك يخصص التخصيص بالوصف كذلك ثم تنزل التخصيص فوائد الاولى ما بينا انه لو استوعب جميع
محال الحكم لم يبق للاجتهاد مجال فيخص التخصيص ببعض الالقاب والاوصاف بالذكر تعريض للمجتهد
لثواب الجزيل في الاجتهاد لتتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقيا لهم ونشاط
الفكر والاستنباط ولولا هذا الذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم حتى لا يبقى للاجتهاد
مجال الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم يخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج السائمة عن العموم
بالاجتهاد فخص السائمة ليقاس المعلوفة عليها ان راى انها في معناها او لا يلحق بها فيبقى السائمة
بمعزل عن محل الاجتهاد الثالثة يجوز ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوع او اتفاق
خاصة او غير ذلك من اسباب لا نطلع عليها فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك
بل يتنزل لعل اليه داعيا لم نعرفه وما يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة
خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات فالجواب عنه انه ذلك اما لبقائها على الاصل

او معرفتها بدليل آخر او بقرينة مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها في نقيضها كقوله ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء الصيد يجب الجزاء على الخاطئ وقوله وبنات خالاتك اللاتي هاجرن
معك والحل ثابت في اللاتي لم يهاجرن منها بالاتفاق وقوله ولا تاكلوها اسرافا وبدارا وانما
انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وان خفتم شقاق بينهما الى امثال لها لا تحصى وهذه المسئلة اصل عظيم في الفقه وللفريقين كلام
طويل يودي ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر **قوله** وذلك مثل قوله تعالى اي نظير ما
ذكرنا من الاصل قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن علق حرمة
الربيبة بالدخول بامراة موصوفة بان يكون مضافة الينا فوجب ان لا تثبت الحرمة عند عدم
هذا الوصف وذلك في الزنا اي عدم الوصف يتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به وقوله
وذكره دليلا على المدعى اي تعلق الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد
دل عدم الوصف وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفي لوجبت الزكوة في العوامل والحجيرة
المعلوفة وهو قول من في الخمس ترك الابل شاة فكذا ايضا تحقيق نفيه ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بمفهوم
الشرط وجعلها مبنية عليه وقرر وجها الينا انقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط ما يدل
على ما هو موجب للحكم في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا لحكم الايجاب الى زمان وجود الشرط
زائلا له في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تأخر الحكم الى ذكر المسمى الى زمان
وجوده فكانا بمنزلة واحدة وتوضيحه ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا لوقوع الطلاق
ما لم يوجد الشرط وبدونه كان موجبا في الحال وكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يكون موجبا
ما لم يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصلنا ان التعليق بالشرط يوجب النفي عند عدمه لما ذكرناه
فكذا التقييد بالوصف بخلاف العلة فانها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب
الحكم ابتداء الا انه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها بل توجب
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم العلم فانه لم يوجب النفي
لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب ليصير حتى صار التخصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده ولذلك
لا يوجب العدم عند العدم توضيحه ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله في الغنم
السائمة زكوة اذ لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط الغنم
اختل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص مؤخرا فما قلنا ان القصد ذكر
الوصف يعلم انما اذا كان موثرا احترازا عن مثل قول الراوي نهى النبي عم عن بيع الحيوان نسيئة
فان وصف الحيوان ليس بموثر في حرمة البيع وانما الموثر وصف النسيئة ومثاله ايضا في قوله ايضا
ومن قوله هذا الحبل ان يكون اشارة الا ما قبله من قوله ولا اثر للعلة في النفي فرع ذلك
الايهام بقوله ايضا ومن انه نظير التعليق بالوصف كقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن دليل بين ان ذلك

وهذا لم

معنى الشرط ما حكمه به ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله ولا يلزم على هذا الاصل ما قيل
بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد من غير زوج في بطون مختلفة
بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين منه لانه لما خص
بالدعوى صار كانه نفى نسب الآخرين فقال هو ولدي دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما ايضا لانه
ولهذا قال زفر يثبت نسبهما لا اثر للتخصيص في النفي وتبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق
صارت ام ولد له من ذلك الوقت وانما ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى من غير
دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد قوله والشهادات عطف على قوله الاول اي ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كتاب
المسائل الاولى وهي مسئلة الدعوى فلم يثبت النفي بالخصوص اي بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى
او سماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان ولدي لم ينف نسب الآخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين او الاسم العلم
نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان
بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت محتمل والمحتمل لا يجوز اهداره فلا بد من الترجيح
بقدر الدليل الاترى ان سكوت الشفيع والبكر جعل على الرضا وكذلك هاهنا وجب ان يرجح فترجيحه ان
نسب الاول لا عن ان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه
عليه دعوة النسب لو لم يجعل نفيا لبقي في عهدة الفرض ولو جعلناه نفيا بالسكوت يحتمل التقرير
وضرر المولى فوق ضرر الصبي فرجحنا جانبه لئلا يبقى تحت عهدة الخطاب وانما الصبي تحت عهدة
نسب الآخرين ومعنى قوله المراد من كلامنا انه بمحل الحاجة الى البيان فان المولى يحتاج الى اسقاط الفرض
عن ذمته ويحتاج الى التحرز عمن ليس منه والولد يحتاج الى النسب الا ان حاجة المولى فوق
الصبي وحجة عليها واذا استقر بما ذكرنا تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين
دليل النفي لا التخصيص الاكبر بالدعوة ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفي بالنفي فكذا
النفي ومن نظيره ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه السؤال دليل
النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط وغيره
يقال الحاجة اي الدعوة لانها ولد ام ولد لان امومية الولد ثبت بدعوة الاكبر فيكون ما بعده دليلا
متقررا لامومية الولد فلم يثبت النسب وذكر في المبسوط ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة
فكان انفصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفراش فيها فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة واما الشهادة فانها
ترد عند بعض لا للتخصيص ولا لانه يوجب الحكم بخلافه فلا قال من لا يورث تهمة وشبهة فكان في
تخصيص الشهود مكانا ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان ويحترزوا بهذا التخصيص عن الكذب
فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الاترى انهم لو قالوا لا نعلم له وارثا سواه في هذا المجلس
تشبها دمهم فكذا هذا واما الاحكام فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجة المعلومة وقال ابو حنيفة
على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير موضع الحاجة ليس بحجة ولا يحتمل تخصيصه

علمهم بالوارث يحتمل المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان بلدة كذا مولده ومسقط رأسه
لا نعلم له وارثا غيره فيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان آخر ويحتمل التحرز والتورع
عن المجازفة اي انا تفحصنا في ذلك الموضع دون سائر المواضع فنخبر عما تحققنا ولا نخبر مجازفة عن سائر
الاماكن لم نتفحص فيها فتعارض هذان الاحتمالان ذكر الاحتمال فلا يمتنع العمل بشهادتهم مثل هذه التهمة
والاصل فيه ما روى ان ثابت بن الدحداح لما مات سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قبيلته هل تعرفون له فيكم نسبا
قالوا لا الا ابن اخت لم يجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن اخته ابي لبابة بن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون
وارثا غيره فيهم نسبا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط قوله ومن ذلك اي
من العمل بالوجوه الفاسدة قال بعض اهل النظر القران في النظم يوجب القران في الحكم وصورته ان
حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك الجملة المعطوف عليها في الحكم المتعلق
بها عندهم خلافا لعامة العلماء واجمعوا ان العطف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها
في خبرها وحكمه جميعا ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين في النظم في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم وشبهتهم
ان الواو للعطف في اللغة ولهذا سميت واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك
يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى الخبر فانه يشارك الاول في الخبر وحكمه بموجب العطف
الشركة في الحكم اذا كان الكلام تاما [illegible] معنى قوله واعتبروا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان في كلام
الناس يوجب القران الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق
الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مستقلا بنفسه فكذا في كلام صاحب
الشرع ونحن نقول ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد
بنفسه وينفرد بحكمه ولا يشاركه فيه كلام آخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لا يقتضي اثبات الشركة
وجعل الكلامين كلاما واحدا هو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وفي الجملة الناقصة
انما احتاجت الى الخبر وصح عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة [illegible] الضرورة
[illegible] في عطف الجملة التامة على مثلها فلم يثبت الشركة ومثاله اي عطف الجملة على الجملة بدون
الشركة كثير في كتاب الله تعالى مثل قوله فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل وقوله تبارك اسمه
لنبين لكم ونقر في الارحام وقوله ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء وقوله قد انزلنا
عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى وغير ذلك فمن حمله مستأنفة فلم يشارك
ما تقدم في الاعراب فاني يشاركها المعنى والحكم ولهذا اي ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا في المسئلة
المذكورة ان العتق تعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر وان كان تاما لفظا لكنه ناقص
معلقا اي ناقص لانه عرف ان له الحال والغرض تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على
حدة فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقار

يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا تتعلق طلاق عمرة بالشرط بل تتنجز لان
غرضه التعليق لا ينتقض على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف حتى
يقتصر دا على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني وهو نظيرها لو قال ان
دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الطلاق
حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر وان
قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال زيد منطلق و
الحمد لله ... وكم الخليفة في غاية الطول وفي عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا في الطب والختم
سنة والقرد شبيه بالآدمي يحكم عليه بكمال السخافة او عد مسمعة من الساحر يدل ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه ممتنع ان
لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه بني علم المعاني ولكن لا يصلح مثبتا
لانه لا يثبت بالاحتمال قوله وعلى هذا اي على ان استقلال الثاني ايه الاول مما يوجب ان
وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في قوله تعالى المحدود في القذف لا تقبل شهادته وان تقبل التوبة
واختلف في طريق الرد فعندنا لا تقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعي لا تقبل للفسق فانه بالقذف
بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا الزمه الحد ولانه الجب الا بار تكاب جريمة
تسن ان اشنع فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد لوجود الفسق وتقبل اذا تاب
الحد او بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا وعندنا ترد شهادته تتميما للحد وسببه القذف
مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لا نفس القذف لانه خبر متمثل بين الصدق والكذب وقد
يكون حسبة من القاذف به اذا علم اصراره ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة
لحق الشرع بل كان هتكا للستر لا غير وانه حرام شرعا فصار سببا للحد والدليل عليه انه سمى
القاذف على اثبات ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعا ولا معمولا الحكم بالبينة مستند
انما صار كبيرة بالعجز فاذا عجز وصار القاذف حينئذ فاسقا لزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته
الحال لظهور فسقه ولكنها بعد القذف في مدة التمهيل مقبولة لانه لم يتحقق بعد واذا اقيم عليه الحد
بعده وان تاب كان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد لا يسقط بالتوبة فما هو متمم له لا يسقط ايضا
واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين تمسك في اثبات مذهبه بظاهر الاية فقال الشافعي ان قوله
والذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاؤه وانما دخل فيه الفاء لان
محصنة فاجلدوه وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في كل
تام ان يكون مستبدا بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران في الحكم وقوله واولئك هم الفاسقون جملة
ايضا ولكنها في معنى التعليل للجملة التي تقدمها اي لا تقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذكر الراء
وكانت متصلة بما تقدمها فانصرف الاستثناء الى الاخير لانه لا يكون مصروفا اليها فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم

وان

ليسوا بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم ولان الاستثناء بعد الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى
الكل على ما عرف فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف كما ان
ينبغي ان لا يسقط الحد حق المقذوف فتوبته في ذلك ان يستغفره فلا جرم اذا استغفاه فعفى عنه سقط الجلد
ايضا واصحابنا قالوا ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس
الرمي لا يصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالعجز عن اتيان
الشهود فيعطف عليه ثم لم يأتوا ليترجح جانبها فقد علمت ان المعطوف على الشرط شرط فكان الكل شرطا
والجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التي يدخل منكن الدار ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا
لوقوع الطلاق انما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف في العادة الغالبة ولا الانتظام
يقتضي الرمي منفصلا ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه مثل قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوهم ~~بعطف الجلد عليه~~ ثم عطف عليه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فكان ركن
الحد جزاء وحدا لانه وان كان تاما من حيث الذكر في الخصم ولكنه من حيث انه يصلح جزاء
هو مفتقر الى الشرط كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر واذا كان كذلك يلتحق بالاول
ويصير الكل جزاء للعطف كما قال الشافعي في قوله وتغريب عام انه من تمام الحد لكن للعطف ولكنا لم
نجعل التغريب حدا لانه نسخ بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من الا
عانة على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح
لتتميم الحد لان حد القذف لما كان حق الله تعالى وللمقذوف على ما عرف وحقه في زوال ما لحقه من العار
بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام لان الانسان
انما يتألم برد الشهادة وابطال كلامه فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف
باللسان ورد الشهادة جزاء المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كقطع
اليد التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد دفع العار عن المقذوف في هذا اظهر منه في
اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة تتميما للحد وكان ينبغي ان يكتفى به لانه ايلام باطنا كالقذف الا ان
الواحد لا يتألم به ولا ينزجر به عن القذف فضمت اليه الايلام الحسي ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الانزجار بهما
وجعل الرد متمما له فيكون جزاء وفاقا فان قيل المراد من قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا شهادة
تقبلها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد فلا تقبلوا لهم
شهادة على صدق مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم
لقيل ولا تقبلوا شهادتهم قلنا المراد شهادته في الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون ان
من حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا
اقام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة وقوله لهم
بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دارك وهذه دار لك والدليل عليه ان الشهادة نكرة وقعت في النفي

هذا مع

فترجح العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة بعضهم على سائر جنس قد مقبولة لا محالة
فكان ما قلنا اولى وقال الشافعي ولا تقبلوا الكلام مبتداء لان تحريم القبول حد لا يصلح حدا لان الحد فعل
الامام اقامة شرعا حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهي يدل على وجود المنهي عنه وتصوره وان
والاشتغال فنزول النهي قلنا قولكم النهي لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهي المحرم لقبول الشهادة
دلنا على بطلان اداء الشهادة والحد الذي يمضي على القاذف كما ان الامر بالجلد دلنا على الوجوب
سابق على الامر وهو القذف اذ الامر والنهي لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب اذا
عن القبول على سبب متقدم ابطالها وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه نعم انه ابطال
كان زوال ما حلد ربهم ثم تنحلت ولية محرمة لقبول شهاداتهم او مبطلة لاداء شهاداتهم وقوله
يدل على تصور المنهي عنه قلنا المحدود في القذف سابقا ذو تحريم قبول لها حتى انعقد النكاح بحضور
ولا ينعقد بحضور العبيد واما قوله واولئك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطعة
لان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهي عن آخر خوطب به الائمة وهذه الجملة اخبار
تامة بالقاذفين وبيان لجرمتهم فلا تصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد المقصود به
اشكال ليس بشيء وهو ان القذف خبر متمثل يحتمل بين ان يكون حسبة اذا كان القاذف صادقا وله ان يعجز
والزنا في مصر يمكن ان تقع الاشكال انه لما اذا كان مسيئا لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فان
تم هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة
عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء واذا لم يصلح عطفه على الاول بقي كلاما مبتداء وكانت الواو
وكان الاستثناء منصرفا اليه لا غير لان الاستثناء يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه
صورة ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقتصر الاستثناء عليه واذا تاب لا تقبل
عملا بقوله ابدا ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان كذلك لكان
الكلام ان كان ولكنهم الفاسقون بالفاء فلما قال بالواو علم انه اخبار لا تعليل قال شمس الائمة
ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان
الاصل قلنا القبول شهادته قبل اقامة الحد عليه وان لم يثبت لانه من تمام حده واوانه بعد
الحد وذكر في طريقة الامام البرغري وغيرها ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود
اقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد تقبل لان عنده
العجز يحقق فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز
بطلان الشهادة حكم الابطال لا حكم وجوب الابطال كما ان الايلام الذي يحققه حكم وقوع الجلد
حكم وجوب ايقاعه لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اي الجزاء انما يحصل بفعل يجري
الامام لا بالاخبار عن حاله قائمة بالحال احدها بنفسه فاعتبر تمامها اي تمام هذه الجملة بنفسها
اي بنفسها فانها مبتداء وخبر من غير تعلق لها بالاولى وكانت منه للجملة من الجزاء اي كونها

اما البتدآ اي الكلام المستانف المنقطع عما سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة
متعلقة باول الكلام اذ لا بد لها من متعلق سابق فلا تجعل هذه مبتداء وان الغي قطع قوله
ولا تقبلوا عما سبق مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة مثل
الى ما قبله وهو قوله ثم ولا تقبلوا مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء
غير صالحة للتعليل وقلنا نحن نصنعه الكلام اي عملنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف
السبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له بصفة التراخي يعني ليس هو العجز المتصل
القذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقتة الى آخر مجلس الحكم او الى ما شاء الامام
او الى ما يراه القاضي كما في سائر الدعاوي فان عجز بعد ذلك تحقق الجزاء وصار القذف حينئذ جناية
لانه ظهر كونه جناية من الاصل لا احتمال ان القذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدقه
ولكنها عجز عن اقامتها لموتهم في مدة المهلة او لغيبتهم او لامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك ينتقض على
العجز والرد حد مشارك للجلد فثبت الرد متعارضا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت
لكنه ثبت متعارضا له لان الواو لا يوجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله
ومن ذلك قول بعضهم في آخر اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عندنا
العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند
ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه وقال مالك
وان يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء
منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع
حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم
اذ لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل
السبب فائدة اذ لا فائدة له الا انحصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما
لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم
الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال لانه
يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء الكلام واحتج
من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع
اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه
وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا
عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه حجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان
التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع
عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي بينته انه لو كان مانعا

لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو تناقض او ابطال الدليل
المخصص وهو خلاف الاصل ولان النص هو العام ساكت عن سببه اي عن اقتضائه على ...
والسكوت لا يكون حجة يؤيده ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء النصوص العامة
الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان اية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت وآية
اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امراته بشريك بن سحماء او في عويمر العجلاني واية القذف
نزلت في قذفة عايشة رضي الله عنها وعن ابيها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن
وقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر نزل في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعلم
ان العام لا يختص بسببه اما قولهم السبب مؤثر في الحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس
الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا ...
ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب
مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشريعة اما عادة فان المجيب قد يزيد على قدر الجواب
من غير انكار يرد عليه واما شريعة فلانه عم لما سال موسى عم عما بيمينه بقوله وما تلك بيمينك
زاد موسى عم على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى
والنبي عم لما سئل عن التوضي بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان
اردتم باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق ...
فان قيل الا وفي ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب منه قلنا بان افادة الاحكام
الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد
قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له ولغيره ام بيان له
فانه لا يجوز ان يسال عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم
كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص
واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله
ومنع للكمال ولما بين الشيخ الخلاف في تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب
الوجوب او سبب الورود وان المراد لو كان سبب الورود ان ورد به السبب لكان خاصا
العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة شرع فيه فقال ومنع للكمال اي جملة ما يختص
ولا يختص سواء كان سبب وجوب او سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا اربع
اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به لانه لما جعل جزاء لما تقدمه تبين ان ...
سبب وجوبه كقوله تع فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تع فاقطعوا ايديهما فالخرج
مخرج الجزاء لقوله الزانية والزاني وقوله السارق والسارقة كان الزنى والسرقة سبب وجوبهما وان
تبين انه لما تقدمه سبب وجوبه يختص به اي يرتبط به لان الحكم لا يختص بسببه بلا خلاف

وفائدة نقل السبب منع اخراج السبب بالاجتهاد

الحكم لا يستبد دون علته لا يستغنى بدون الفهم مضافا اليها بل الفاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى
اليه اشار بقوله الا به والثاني ما لا يستقل بنفسه اي لا يفهم بدون ما تقدم من السبب
فيختص به اي يتعلق به اتصالا لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار
كبعض الكلام من جملته ولا يجوز فصله للعمل به والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج
الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب فهذا تتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال
كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نوى به يصدق ديانة
وقضاء والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف
وذكر في بعض نسخ الاصول هذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد لسؤال سائل اما ان
يكون مستقلا بنفسه دون السؤال او لم يكن والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه
فمثل ما روي عن النبي عم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس
فقالوا نعم قال فلا اذن فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عام في الجميع
الكل عند من قال بصحة الحديث واما في خصوصه فكما لو قال له سائل البحرين اتوضا بماء البحر
فقال نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير والاول وهو ان يكون مستقلا بنفسه
لا يخلو من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم فان كان مساويا افاد الحكم في عمومه وخصوصه
عند كون السؤال عاما كما سئل النبي عم يركب البحر انتوضا بماء البحر فقال عم البحر هو الطهور ماؤه
او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطيه امراته في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كان الحكم عند غير
المستقل حتى يعم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي وان كان اخص كما سئل
عن التوضي بماء البحر فيقول يجوز لك فالجواب مختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا
بدليل اخر من دلالة او قياس او غيره اذ اللفظ لا عموم له وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي
ورد فيها فلا يخلو من ان يكون اعم في حكم اخر غير ذلك الحكم فان كان الاول كما سئل النبي
عم عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلا خلاف في عمومه في الحكم الاخر
وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لا في معرض الجواب اذ هو غير مسؤول عنه وان كان
الثاني كقوله عم هو الطهور ماؤه لمن قال انتوضأ بماء البحر وكقوله عم لما مر بشاة
ميتة كانت لميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر فهو محل الخلاف على ما بينا فتبين بما ذكرنا ان
المراد من السبب سبب الورود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم
بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم على ما مر بيانه يعني في مسئلة ...
ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به قوله واما الثاني فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف
التصديق فنعم فيه لتصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد
فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم فكذلك اذا وقع الكلام بعد

بحث نعم

حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد او الم يقم زيد فقد حققت ما بعد الهمزة واما نعم فلا يجاب بها
النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام واما اجل
تصديق الا في الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا كقول القائل قد اتاك زيد او لم ياتك فتقول اجل ولا يستعمل
في جواب الاستفهام هذا هو المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى فيه
جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا فاذا قال اليس لي عليك الف درهم فقال
بلى يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه بلى لك علي الف ولو قال الا
عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي
وذكر صاحب كتاب بيان حقائق الحروف اذا قال الرجل لاخر اقض الدرهم الذي عليك فقال نعم
فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يات في القران ولا في كلام العرب
الا بعد نفي ولم يتقدم ههنا نفي وان قال اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فجحد المقر
لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال ٢ اليس الله بكاف عبده ومعنى التقرير
انك قد اقرضتني وقول الطالب بلى تصديق له في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا الا صدقه في النفي
وكذلك اذا قال ما لك علي شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا قال وهذا حقيقة العربية الا
ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في الجواب في هذه
المسائل منها قال وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى في رجل قال لاخر اطلقت امراتي فقال نعم او
بلى قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسألة جوابها نعم او لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفي وهذا
اصل في بلى ونعم اي ما ذكرنا هو الموجب الاصلي لهاتين الكلمتين وجواز ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام
ونعم لمحض الاستفهام نفيا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما وهكذا ذكر شمس الائمة [illegible]
اكثر استعمالها في جواب الاستفهام وانما جمعهما اي شمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وبلى في
موضع نعم وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعهما في اللغة ولكنهم اعتبروا في استعمال هذه الحروف
العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن
من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال سوف تذهب قلت اجل وكان احسن
من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم فكان احسن من اجل وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل [illegible]
نعم بعد الاستفهام عند بعضهم وليس كذلك كما هو معروف وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام
اي في غير موضع الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ على
الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في الكلام او استعار الكلام اي يستعار هذا الكلام
عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين في اصل الوضع واعتبار
الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا ويضمر حرف الاستفهام كانه قال
أعليك لي الف درهم كما اضمر في قوله ٢ اخبارا وانكارا بعد تمنيها علي اي انكارا ويجعل قوله عليك لي الف

عليك لي الف وقد ذكر ذلك اي الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب الاقرار في كلمة نعم خاصة من غير
استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لاخر اقض الالف التي لي عليك فقال
نعم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره اقول له ان له
مطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان
هذا طريقا اخر اختاره محمد بناء على العرف وهو يقتضي ما قال شمس الائمة ومن استعمال بلى ونعم في جواب ما
ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة واما محمد فيه
فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال ولا احتمال
استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق الجواب فكانه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها لعرف الاستعمال
ووجه اخر يقال معناه انها يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك او
مستعار للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحا
ومن غير احتمال الاستفهام فكان مستعارا كقوله اقض الالف التي لي عليك لما لم يحتمل الاستفهام
يجعل مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحية الخبر للاستفهام فيجعل كانه قال اقضي
الالف واجبة عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اتقضي الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة
ما سبق صار كانه قال اقضي الالف التي لك علي فيصلح جوابا **قوله** واما الثالث وهو ان يكون
مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب بعد ما علمه فمثل قول الرجل لاخر تعال تغد معي فقال ان
تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث
وقال زفر هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتدأ اليمين به لكنا خصصناه وقيدناه بالغداء بدلالة
الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فتقيد به وتصير
كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه ومثاله الشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد
بدلالة الحال وكذا اذا قالت له امراته انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت
فعبدي حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بدلالة
الحال ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدي حر وقوله ان اغتسلت
مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير **قوله** ولو قال ان اغتسلت الليلة في
هذه الدار فعبدي حر صار مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو محل
من الخلاف وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ
كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام اولى من العمل بالحال لانه ظاهر
امر يكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بما كتب واقوى لا يعتبر الصريح
فلا يترك ههنا اللفظ وجعلناه ابتداء وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا باعتبار الحال
لكنه عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عنده الجواب صار مدفوعا بينه وبين الله لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه

تقريرا وعلى الجواب للتأكيد كما مرت امثلته ولكنه لا يصح فيه القاضي الامام خلاف الظاهر وفيه تخفيف
وذكر في بعض الشروح ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت فقوله فرجم عام من حيث الاسباب
انه رجم لردة او قتل بغير حق او فساد في الارض او سبا ... او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصص
قوله فسجد يحتمل انه ركع للتلاوة او لقضاء المتروك او لشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل
معه تخصص وكذلك بلى ونعم عام لابهامهما من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر الت
يتعلق به وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي او
الشرط وفي معنى النفي فتعم ولكنه لا يخلو عن مجاز وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واقرب للغاية
قوله ومن ذلك اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعي جعل التعليق بالشرط موجبا للعدم لا حكم
المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
وعنده هو ثابت بالتعليق فمعنى قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن ا
الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف الى
عدم الشرط وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين
اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي
وابي الحسن البصري من متكلمي المعتزلة وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى
مفهوم الشرط تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل
الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم مضافا اليه وبان الشرط ما
يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شيء شرطا في كل شيء حتى يكون دخول الدار شرطا في كون
السماء فوق الارض ووجود ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع والدليل عليه ما روي ان يعلى بن امية
قال لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت
فسالت رسول الله عم فقال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يعقل من
التعليق نفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب وفرق ابو الحسن
الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي
الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس في غيره من التقييدات ايقاف الحكم
عليها فيبقى ما وراء المذكور موقوفا على حسب ما يقوم عليه الدليل وحجة العامة في مفهوم الشرط ما
ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقد بيناه مفصلا فلا حاجة الى
اعادته ههنا قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند
الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند العدم فلا والدليل

عليه

والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال له اجلدهم بالمال للمدعي ان كانت
له بينة لا يدل على نفي الحكم لهذا بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب والطريق
الذي ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد
عند الشافعي وانما اثره في تاخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد
كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود
الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق لا ينعقد سببا وانما الشرط اي
التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم
الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط هو يقول التعليق يؤثر
في الحكم دون السبب فان من قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت
طالق وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لان قوله
انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه
امتنع لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاعتاق
وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل في الحكم دون السبب ... فيؤخر عن الحكم قبل
وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في تقليل الذي هو سبب السقوط
بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم
لان الحكم يثبت باسباب بوجود العلة ولا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة
باعتبار ان العلة تثبت الحكم قبل وجودها بل عدمه لعدم سببه فاما الشرط فيغير الحكم بعد وجود سببه
فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده
قوله ولذلك اي ولان اثر التعليق في تاخير الحكم لا في منع السبب عن الانعقاد ابطل
ان في تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او
ان تزوجت امراة او كلما تزوجت امراة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر
او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق
بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في المحل لانه
لا عتق فيما لا يملك فيشترط قيام الملك في المحل لينعقد السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط
المعلق وجوز تعجيل النذر المعلق اي المنذور المالي بان قال لله علي ان اتصدق بعشرة دراهم
ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل الشرط جاز عنده لان قوله لله علي ان اتصدق بعشرة
سبب تام لايجاب العشرة في الحال عنده الا ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا
ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجود السبب الموجب فيجوز كجواز تعجيل
كفارة اليمين بعض الكفارات بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين

جاز عندنا وتخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين
ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعلق بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم
موخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب
الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال الله تعالى قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المومنات اي ومن لم يملك زيادة المال يستطيع بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات
اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة على عدم طول الحرة
فيوجب الجواز عند وجود الشرط بمنطوقه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه
وكذا كرصفة الفتيات بالمومنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها
فعند وجود الطول لا يجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المومنة دون الكافرة
ان جواز نكاح الامة معلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فينتفي عند وجودهما وينتفي بانتفاء احدهما
ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم
الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا تكون تحته امة
اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند استجماع هذه
الشرائط ولا يلزم علينا انه لم يعمل بمفهوم قوله والمحصنات المومنات حيث جعل الحرة
الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا
اذ لو كان مانعا لما كان لتقييد الايمان فائدة لانه تقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه
دليل آخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجبة ما امكن وقد امكن ذلك
بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا ولا يجب العمل بالمفهوم
وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مومنة
عندنا فكذلك منعناه من نكاح الامة وفرق بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد
طول ذمية ولم يوجد طول مومنة يرضى بها بذلك الطول كان له نكاح الامة والجواب الاول اصح
في التهذيب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز
لان الله تعالى قال ينكح المحصنات المومنات وهذا غير قادر على طول حرة مومنة والثاني وهو
الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له نكاح الامة وذكر
الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكر تشريفا كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ثم المسلمة والذمية في هذا الحكم
سواء لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم في المومنات ولا تلزم
اي علينا ما ذكرنا من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمنذور المالي بناء على وجود السبب عدم جواز
تعجيل البدني في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او كفر بالصوم

المع قبل ان يمضي زمان الوجوب في كفارة القتل او نذر ان يصوم او يصلي ركعتين ان يفعل كذا
فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالي حيث يجوز لان الحقوق المالية
تنفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب
ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما
البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا لا معقولة
وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب ~~لان الصلوة ليست الا افعالا~~
~~معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا~~ الاداء فعدم وجوب الاداء
فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تاخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع انتفى الوجوب
فلا يجوز الاداء قبل ~~الا على عدم الوجوب ضرورة وعندنا تاخر وجوب الاداء~~
الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول ونحن نقول
اثر التعليق في منع السبب لا في حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه
قصدا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون
حكمه فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط قصدا لتطليق عند دخول
الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق
جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره
ان اكرمتني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه
وكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء لدخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط لا معنى
لقوله انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا
لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن
نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلل الشرعية
لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة
لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكذا لا يكون قوله انت
سببا للطلاق قبل قوله طالق وكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية
لم يكن سببا لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سببا لوجوب الزكوة فكذلك
النصاب بكماله في ملك غيره لا يكون سببا ايضا ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منع من
الوصول الى المحل لان التنزيل المعلق لا يكون واصلا او عنى هذا الاتصال الحسي فان فعل
النجار ما لم يتصل بالمحل وهو الخشب لا ينعقد نجارا وكذا الكسر مع الانكسار واذا لم يتصل
بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة وكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت
طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان موجودا بوجود الشرط والحال ان التعليق جعلنا الكلام صحيحا

له عرفية ان يصير سببا كشطر النصاب له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الآخر في المجلس
حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا بان قال انت طالق
ان شاء الله قال الشيخ ابو المعين ولو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى
ذلك الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد ونظيره من المحسوسات الرمي فانه في نفسه ليس بقتل
ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين المرمي ترس منع الرمي
من انعقاده علة للقتل لا انه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات وتبين
ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك
الكلام تنجيزا في هذه الحالة فان قيل الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن
فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم تقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند
وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لان كلامه غير معتبر شرعا
فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عار على حقه ايضا فاذا ثبت انه بمنزلة التنجيز تراخي
للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق
فيراعي اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعي وجود المحل
في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة فان قيل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثم قال لعبده ان طلقت امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو كان
مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق العبد قلنا انما لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان
مراده ان طلقتها فكذا منع نفسه عن تطليق بكلام مستأنف بعد اليمين لقدر على الامتناع
عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدي حر ثم مات المجروح
من جرحه لا يعتق وان صار قتلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشر في المستقبل و
الامتناع عنه ان شاء فكذا هذا **قوله** تبع عن مصادف المحل اي غير متصل بالمحل
توضيح لقوله لا ينعقد سببا يعني السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتغيرا عند
ثبوته والسبب المعلق اي الكلام المعلق بالشرط انما يصير سببا عند وجود الشرط والى
الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يكون سببا وهذا لانه جعل جزاء الشرط
بينا اذا الشرط والجزاء معا ما عرف وقصد من هذا التصرف تحقيق موجبه وهو البر لان
لا يتاكد الايمان يلزمه عند الشك فجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من
التصرف تحقيق البر وفيه تحقيقه اعدام موجب ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا
الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه فلا يكون سببا قبل وجود الشرط وبما ذكرنا تبين الفرق بين
الاضافة والتعليق فان الاضافة لثبوت الحكم بالايجاب في وقته فان قوله انت حر غدا الوقوع
فيه لا المنع الحرمة فيتحقق السبب بوجوده حقيقة وعدم ما يمنع عن السببية لان الغد

سببه

سببه تعيين زمان الوقوع والزمان من لوازم الوقوع كما لو قال انت حر الآن عنه فكانت الاضافة تحقيقا
للسببية والتعليق مانعا عنها ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم
غدا فتعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله علي ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود
السبب في الاضافة وعدمه في التعليق والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب
الا بالحنث اي عند الحنث واليمين مانعة من الحنث محرمة له فكيف يكون
المفضي الى الشيء مانعا عنه وقوله وهو نقض العقد اي الحنث نقض اليمين دليل آخر يعني كما ان
اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبقى مع الحنث لان
الحنث يناقض اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق اليمين عند الحنث الذي
هو زمان وجوب الكفارة لا تصلح ان يكون سببا لها قبل الحنث ايضا لان شأن السبب ان يتصور تقرره
عند وجود المسبب فان قيل هذا خلاف النص والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله
ذلك كفارة ايمانكم ويقال في العرف ايضا كفارة اليمين والاضافة دليل السببية والدليل عليه ان الصبي
والمجنون لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطبا ثم جن
فحنث يلزمه الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرطت اهلية وجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث
علم ان السبب هو اليمين وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه يتوصل بها الى الكفارة
فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انها انما يتوصل بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهو
السبب وهو ان يتوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة لانه يفضي الى القتل بواسطة قلنا
لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث بطريق
الانقلاب والكفارة مضافة الى اليمين لان اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغري
الصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد الارتكاب يصيران سببين
لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وذكر في الاسرار انا نسلم ان اليمين قد مضى سببا
لايجاب الكفارة ولكن خلفا عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة
علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف تخلفه في البقاء الا ترى ان ملك اليمين لا يثبت ابتداء بغير
البيع وتبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع او بيعه من انسان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع
النكاح بالطلاق فاما اشتراط الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او للطلاق
ولكن لكونها سببا للبر ولا اسباب الملزمة لا يصح الا من الاهل فاما العاقل اذا حلف ثم جن
فتراخينا عنه واما قوله يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب
اذا كان يصير سببا بواسطة لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح
يفضي الى الالم ثم الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف يكون
اليمين مفضيا الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري وبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعني بتغير ان

التعليق ليس كالتاجيل فان التاجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم في الدين
والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك
المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل لا يحتمل السقوط فيسقط التعجيل ويتحقق الاداء الواجب واما
فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب
على السبب الموجب وهو قوله انت فصار الحكم معدوما بعد الشرط اي بعد ذكر الشرط
قبل وجوده بالعدم الاصلي اي العدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا لمانع يمنع كما كان قبل
اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يجب الحكم به قبل التعليق مع الاقلاع عنه
ومن لم يستطع منكم طولا الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم فيجب العمل به اذا لم يعارضه
بالشرط وهو مثل قوله تعالى فمن لم يستطع ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا
فتيمموا صعيدا طيبا ثم لم تقم دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط قبل
هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله وهذا اي ما ذكرنا من تعليق الطلاق واخواته
بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل
الخطر لانه من جملة الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا ان الشرع جوزه لدفع ضرورة
الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم
السبب لانه لو جعل داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم
قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لنزل سببه اي العقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط
حكما فتاخر الحكم بما يحتمل التاخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى لتقليل الخطر وفيه
تحصيل المقصود ايضا فكان قوله وهذا اي السبب مما يحتمل الفسخ جواب سوال يرد علينا وهو
ان السبب اذا نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضا صاحبه لانه من العقود اللازمة
فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار فقال البيع مما يحتمل الفسخ فيمكن تدارك بزوال السبب
تدارك دفع الغبن بما يحصل عن لازم لتمكنه من فسخه بدون رضا صاحبه فيحصل مقصوده
فيه راجع الى الطريق الثاني وقوله بان يجعل بدل منه والباء زائدة في متعلقه بيجعل اي يمكن
تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع
غير لازم بادنى الخطر بل هو تعليق الحكم دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب
فاما هذا اي ما نحن بصدده من الطلاق و[illegible] مما لا يحتمل الخطر اي التعليق
بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك و[illegible] هو علم كذا في المغرب قوله
القول بكل التعليق في هذا الباب بان يجعل [illegible] على اصل السبب اذ لو جعل داخلا

على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العارض
ههنا فوجب القول بكمال التعليق وقيل في الفرق بين شرط الخيار وساير التعليقات ان ثبوت
الشرط في البيع بكلمة على ان اذ هي المستعملة فيه فتقول بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار
وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان
زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارة
صاحبك بزيارتك سابقة على زيارتك على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا توجب هذه الكلمة
تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل توجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت
الخيار وانما ثبت الخيار وامتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع
قوله ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث
في قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعي ايضا فانه ذكر في الوجيز والتهذيب اذا قال
ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اي بشرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة
ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع وذكر في الملخص ايضا ولو علق الطلاق
ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء فاذا دخلت وهي ممسوسة وقعت حينئذ
ثبت ان مذهبه مثل مذهبنا في هذه المسائل واما مسئلة البيع فلا اعرف مذهبه فيها وما
ظفرت فيها في كتبهم صريحا فان كان مذهبهم وفقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الاظهر
من مذهبه فقد ذكر في الوسيط للغزالي الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق
الفسخ ولا يوثر في تاخير الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا
يتخلف الحكم عن سببه الا لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك
الغبينة وانه يمكن تحصيل هذا المقصود بنفي اللزوم ولا حاجة الى نفي الملك وفي الاصح ان الملك
موقوف الى ان يتبين الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه
في انعقاد البيع بشرط الخيار مثل مذهبنا وان كان ما قاله تم الالزام وكان تفريعا على
المذهب فاذا بطلت العلقة اي التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب عاملا كانه ابتدأ يعني
يصير عاملا في المحل مقتصرا عليها وهو معنى قول المشايخ المعلق بالشرط كالمنوط عند وجود
الشرط ولهذا اشترطنا الاهلية حال التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة في المحل
لم يكن صادرا من الاهل لم يصر كالمنوط لدى الشرط قوله ولهذا اي ولما ذكرنا ان المعلق ليس
بسبب صح تعليق الطلاق والعتاق والملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل
الالتزام بالبر الذمة فاما الملك في المحل فانما شرط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام
ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فاذا تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا
بوصوله الى المحل صححنا المعلق باعتباره وان لم نتيقن به كما اذا ذكر الشرط مطلقا

في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم
فالاصل بقاؤه ويكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط بصحة التعليق
باعتبار ذلك الملك وقيل علي صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى فان قيل جميع ما ذكرتم
يبطل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة
صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا الكلام
لا يقبل التاويل قلنا ان صح الحديث نحن نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهري وانه قد عاد عن
فانه اول قدر لو عم بطلاق قبل النكاح على ان الرجل كان يعرض له امراة فيقول هي طالق
عليه بما لو عم لا طلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة التعليق بالنكاح
عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي وعامر الشعبي
عن عبد الله ولا يحمل ان يجتمع هولاء الثقات على خلاف نص لا يحتمل التاويل ولا يتوهم انه لم يبلغ
اولم يصح عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكره في الاسرار **قوله** ولهذا اي ولما ذكرنا ان
مانع الانعقاد عن الانعقاد لم يجز تعجيل المنذور المعلق لانه ليس بسبب للحال
قابلا للحكم والشرط مانع وهو لبطلان المحل فلا يكون سببا كتعجيل النذور والاداء قبل السبب
وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب
الحنث والعدد ان حنثه فعلا اطعام عشرة مساكين بكل اليمين فنفع اليمين عن كونها سببا
للحال ولكنها بعرضية ان يصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان يصير سببا بالحنث
يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا ينفعه تعجيل الصوم قبل الحنث وفرقه بين المالي
والبدني ما طلق فان بعد تمام السبب وجوب الاداء تنفصل عن نفس الوجوب في البدني
اضاف المسافر اذا صام رمضان جاز بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة
لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لانا قد بينا في المبسوط ان الواجب على العبد
نوعان ذمة وانا المال ومنافع البدن آلة تتادي الواجب بها فكما ان في البدني مع تعلق وجوب
الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب
مال لا فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون
الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي
المشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا
او مصبوغا اما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة انما العبادة
فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى وفي هذا المالي والبدني
والاداء لو كان الفعل هو المطلوب لم يتادى بالنائب والانابة فعل منه فكتفى به عند حصول
المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل

ولو

ولكن ما يا بفعل **قوله** وعلى هذا الاصل جواز التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا
نكاح الامة حال الطول لمجرد الا ترى انه ابيح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله ومن لم يستطع منكم طولا
ولم يحرم حال وجوده بل لم نذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحل
ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه فان
ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدي ثم قال اعتقه
ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولا يجعل الثاني نهيا عن الاول
حتى لو عزل عن احدهما بقي له الاخر فان **قيل** لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ليس عند
وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود
الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر **قلنا**
حل الوطي ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليس
فيها هذا الشرط الزائد وهو متعلق به وبهذا الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعيتم من
التضاد فيما هو موجود فاما ما هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون للحكم متعلقا بشرط وذلك
الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت
حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان يجي يوم الجمعة بعد يوم الخميس
حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق اعتبارا بالتعليق
الثاني فان **قيل** مع هذا لا يجوز ان يكون الشي الواحد كل الشرط لاثبات حكم وهو بعض
الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا فان عقد النكاح كل الشرط في سائر
الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا
الشرط **قلنا** انما لا يجوز هذا بنص واحد فاما بنصين وهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت
حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما فيكون الاكل كل الشرط
للتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب
يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو في ملكه **قوله** وقال زفر رضي الله عنه الى آخره يعني زفر
على ان تنجيز الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل
فقال لما بطل الايجاب اي بالتعليق يعني لم ينعقد سببا في الحال لعدم وصوله الى المحل لم يشترط
قيام المحل اي بقاؤه لبقائه اي بقاء الايجاب المعلق يعني التعليق لان اشتراطه لتمام السبب
ثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك
بان باع العبد المحلوف بعتقه او ابان المراة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط
كذلك لا يبطل بزوال المحلية ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزوج آخر ثم عادت الى
الاول وكذلك العتق اي وكالطلاق المعلق العتق المعلق في انه لا يبطل بالتنجيز حتى لو قال لامته

ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار عتقت عنده ولم يعتق عندنا وقوله وانه
الملك جواب عما يقال لما لم يشترط الملك والمحل حال البقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا
ينبغي ان لا يشترط الملك والمحل حال البقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيهما
ان لا يشترط في حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله لاجنبية او للمطلقة
ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه ففرقنا انه لا يستغني عن المحل فيفوته يبطل
فقال انما شرط الملك في الابتداء لانعقاد هذا الكلام يمينا لا لحاجة الايجاب الى المحل
فقال انما شرط الملك في الابتداء لانعقاد هذا الكلام يمينا لا لحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان
من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحقق
فوات البر ليحمله الجزاء على تحققه فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحقق
خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط وملك الحال متردد
بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء وبين ان لا يوجد فيها الملك ولا يلزم الجزاء
اليمين عن الفائدة فشرط الملك في الابتداء ليترجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط
الاصل في كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانعقاد اليمين
لا لحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك ولا
في الحال ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانعقد اليمين
فاذا وقع الترجيح اي حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر بوجوده
للحال وانعقد اليمين صار زوال الملك في المستقبل بايقاع الثلاث وزوال الملك الابانة
الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافي وجوده عند الشرط لاحتماله
ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال
زوال المحل بناء عليه ايضا وقوله الا يرى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعني بطلانه باعتبار
اتصاله بالمحل في الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق
المطلقة ثلاثا بنكاحها ولو كان للتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية

قوله وطريق اصحابنا لا يصح اي اظهر لعلمائنا في هذه المسئلة طريقان احدهما ان اليمين
تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما في قوله ان
الدار فانت طالق لان اليمين لا تنعقد الا بهما باعتبار ما لها الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط
تعرف بالجزاء لا بالشرط وربما بطلت بفوات الشرط فلان ~~الدار بستانا او~~
~~حماما او~~ تبطل بفوات الجزاء كان اولى وههنا قد فات الجزاء لان منع اليمين
صفة باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا الثلاث تطليقات وقد استوفاها كما
تبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وهذا على مجرد قال لها طلقتها ثلاثا لا تنتقد بعد طلاق وذلك

ومعنى الخلاف ما اذا طلقها واحدة او ثنتين وانقضت عدتها حيث لا يبطل اليمين لانه لم
يفت الجزاء بتمامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه
فتبقى اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص
للحامل استيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان
الملك ثابت له والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل ومحلية الطلاق
النكاح وقد فاتت لثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق
اليمين بالطلاق ببطلان محلها كما اذا فاتت برضاع او مصاهرة وهذا لان التعليق
لم يكن طلاقا في الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام
المحل والملك في الحال فاذا بطل المحل بطلت العرضية فلم يبق اليمين فحاصل الطريق الاول
ان طلاق هذا الملك الجزاء وبقاؤه بطلان اليمين عند فواتها وخلاصة الطريق الثاني
اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوال الحل لما كان الطريق
مستقصيا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج
ووجد الشرط يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو تعين طلاق هذا الملك
ينبغي ان يقع واحدة لانه لم يبق من الجزاء الا الطلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال
كلما ملكت ولدا فانتم احرار فاعتق عبدين منهم واشترى لغيره ثم وجد الشرط لا يعتق الا
العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم الا بان يثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل
الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيح ورد الطريق الاول فقال وطريق اصحابنا لا تصح
الطريق الاول والثاني جميعا الا ان يثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل فحينئذ يصح الطريق
الثاني بعدما ثبت ذلك يشترط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوي فيه الابتداء والبقاء
كما في باب النكاح ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك
يتعين للجزاء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان
من هذا الملك او ملك حادث بعد لما بينا انه اي المعلق ليس بتصرف في الطلاق لا من حيث
الايقاع ولا من حيث انعقاده سببا ليصح باعتبار الملك اي باعتبار ملكه هذه الطلقات
دون غيرها والتعليل داخل النفي وانما صح التعليق بالملك والى هذا الطريق مال
شمس الائمة ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف
به ليصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل والتطليقات الثلاث
تفوت المحل لان الحكم الاصلي للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك
بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق
لان المتعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم

إذهم

شعبين الى آخره معنا، لتحقيق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اليمين لا تبطل
ولا يبطل بالثاني لانه لما كان للمعلق ضرب اتصال بالمحل وان لم ينعقد سببا حقيقة
بقاء المحل وذلك بما احل النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اي الملك العام حال البقاء
فيه فلم يشترط اي لم يشترط لبقاء التعليق صحيحا لان التعليق ليس بتصرف في
بالايقاع ولا المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف
يعني ان لا يشترط الملك الا حال وجود الشرط الا انه شرط في الابتداء لما ذكرنا
وجود الشرط الى آخره والظرف ذلك اي اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل
اليه ان يعلق الطلاق لشبهة الايجاب اي الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة
شبهة كونه سببا لان اليمين تعقد للبر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند
الفوات تحقيقا للمقصود وهو تأكيد جانب المحلوف عليه فاذا حلف بطلاق كان البر هو الاصل
الاصل لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا
ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب رده وصار مضمونا
عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابراء والرهن والكفالة
وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب في حال قيامه كذا نقل عن بعض الثقات
وكذا الوادي الضمان يملكه من وقت الغصب ولو لم يعتبر هذه الشبهة لثبت الملك
الضمان لا من وقت الغصب وذكر في الجامع ولو اقر ان هذا الالف في يدي غصبته
فقال المقر له ابل هلكت الف درهم من ثمن بيع وقبضته فانه يقضى عليه بالف درهم
على وجوب الالف دينا واختلفا في سببه وذلك لا يمنع من صحة الاقرار قال
الجامع ودلت هذه المسئلة على ان الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما
القضاء به كما لو قال هذا الالف وديعة لك عندي فقال المقر له لا ولكن لي عليك الف
ثمن بيع فانكر المقر ذلك لا شيء للمقر له لانه ليس من ضمان الدين وهو ملك العين
يمكن الجمع ولما ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار الجزاء ههنا
شبهة الثبوت وشبهة الشيء لا تستغني عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح
في غير المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع
المدلول لمانع وقط لا بد دليل على مدلول في غير محل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على
الطلاق في البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى
في الابتداء والبقاء فيه سواء وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه في
شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب
وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او للتحرز عن لزوم الجزاء من حيث انه واجب

لا الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت
عرضية الوجود للجزاء ثبتت عرضية الوجود لسببه حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية
السبب لا بد لها من محل يتحقق فيه كما لا بد لها من محل ينعقد فيه لان شبهة الشيء لا تثبت الا حيث حقيقته
الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهما وانما لا يشترط الملك للبقاء كما شرطنا المحل لان الملك
عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم يشترط الملك
في الابتداء انما اشترطناه لما ذكرنا ثم لزم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشتراط المحلية
لها تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة ثلاثا فانه صحيح وان لم يكن محلا للطلاق فاجاب عنه وقال
تعليق الطلاق بالنكاح تعليق بما هو علة لملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح
الطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة وحقيقة الايجاب متى علقت بحقيقة العلة يبطل ذلك
الايجاب بان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر فكذا اذا علق شبهة الايجاب بشبهة العلة اعتبارا الشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لانه انما بطل التعليق بحقيقة العلة والشبهة لا تماثل الحقيقة ونظيره
ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسيئة ثبت
بشبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان له شبهة
الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان يمينا مجردة فتعلقت به حرمة الحالف
ولم يشترط لها قيام محل الطلاق ولا يقال لا نسلم ان تعليق الشيء بعلته يوجب بطلانه فانه اذا قال
ان ملكتك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التعليق علة الطلاق لانا نقول
الطلاق متعدد والتعليق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة ولا يلزم من تعليق الطلاق المطلق
تعليق الشيء بعلته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق موجب هذا التطليق كان التعليق باطلا
ايضا ولم يقع الا طلقة واحدة ولكن لا يصدقه القاضي بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانها ليست متعددة
فكان تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة لملك جميع الطلقات فيكون تعليقا بالعلة او بشبهها
الحاصل ينصرف فيه ما ادعيتم من الشبهة اي شبهة الثبوت مستحقا به اي ثابتا بالتعليق بالنكاح
او معارضا به وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة
العلة بهذه المعارضة اي معارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة واعترض عليه بانا قد سلمنا
ان التعليق شبهة الثبوت في الحال وان الشبهة تفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل
تلك الشبهة ولكن لا نسلم ان بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام حيث
انه لم تعلق بذمة الحالف ومن حيث انه سبب الوقوع على ما زعمتم لم تعلق بالمرأة واذا
بطلت الشبهة لفوات المحل بقي اصل التعليق ببقاء محله وهو ذمة الحالف كما قلتم في التعليق
بالنكاح في المطلقة ثلاثا بل هذا اولى لانه لما صح ابتداء بدون تعلقه بالمرأة لان يبقى بدون ذلك اولى واجاب
شمس الائمة الكردري فقال صحة اليمين بتلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حال المستقبل وان النكاح

لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لم يثبت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين
على الحل القائم في الحال وقد بطل ههنا لان الاضافة الى المستقبل لما لم يوجد تعين الحل القائم في الحال شرطا في
اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار
الملك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فيبطل اليمين ووجه آخر وهو انا انما اثبتنا شبهة
الجزاء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر لوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما
كان مستصحبا لا بالتيقن احتاج الى التأكيد ليلتحق بالمتيقن فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق
الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التأكيد للتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا
بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في ملك النكاح لا محالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة
بهذا النوع من التعليق اي ساقطا لعدم الحاجة اليها فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة
بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعليقا بما له حكم العلة وذكر في بعض الشروح
فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن الحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك
الطلاق يحصل فائدة اليمين وهو المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق بغير
ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو اولى بالصحة لان في حال قيام الملك كون البر مضمونا
غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمي فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرنا هاهنا
فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة
حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام
الحل فيه حقيقة التعليق فيه ممكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله
منع الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهي
لتعليق الطلاق شبها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة التي بنيت على الشرط فتسقط
فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعني بان البر مضمون حتما فلا حاجة الى اثبات
الشبهة سابقة على الشرط واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان
دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل
ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يتنجز الظهار والايلاء اجاب
ابو الفضل الكرماني بان محل الظهار الرجل في التحقيق وهو منعه عن الوطء والمحل باق كما كان فيبقى
اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجدد نزل واجاب غيره بان الظهار لا
لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محل وانما اثره في منع الزوج عن
الوطء الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع بعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار
حرمة المحل وان لم يبق بعد ذلك الظهار معنى الظهار الا ان يثبت آثار الظهار في غير الملك لا يتصور
كان المنع منتصرا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة ففي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق لانه

ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا تبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق
فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والايلاء المنجز على
الخلاف ايضا واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين
لا تبطل وقد بطل حل المحلية وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم
ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة
بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا تبطل
النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق
حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن تتعلق بالموت عتق آخر بسبب حادث
وهو قيام نسب الولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام
ولد له لانه بقيام النسب في الحال ومسألة تعليق الطلاق الآخر انما ذكرها الآن بعض اصحابنا
لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسألة نقضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ لا وجه
الى ذلك لانها منصوصة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص على نظيره اي نظير المذكور وهو ما
اذا قال للحرة ان ارتددت ثم سبيت فملكتك فانت حرة ثم كان كما قال عتقت قال الشيخ في
شرح الجامع قد قال اصحابنا ان ايجاب التحرير باليمين لا يبقى بعد العتق وقد صح استينافه ههنا عند عدمه
وهذا النص وقد ذكرنا نظيره مثل هذا في الطلاق اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح
وهذه المسألة اوضح من هذا ذكر في ايمان الجامع في باب الحنث في ملك العبد والمكاتب
قوله والعدد من جملة الى آخره يعني حمل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابعد من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها
لان فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من وجهين وفيما سبق
الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعد من الصواب والمطلق هو اللفظ
المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق
بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دال على شائع في جنسه مثل رجل ورقبة فخرج عن التعريف المعارف
لكونها غير شائعة لتعينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين
بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين وخرج منه ايضا النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة
في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها اذ المستغرق لا يكون شائعا في جنسه والمقيد هو
اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت وذكر في اصول الفقه للامام الرازي ان
كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا
لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان
فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وانا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا
لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة

هو المطلق فتبين بهذا أن قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لأن الوحدة وعدم التعيين
زائدان على الماهية ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوه لأنه إن كان ورودهما في سبب حكم في حادثة أو في
مثل نصفي صدقة الفطر على ما سيأتي أو في حكم واحد في حادثة واحدة إثباتا كما لو قال في الظهار أعتق رقبة
ثم قيل أعتق رقبة مؤمنة أو نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا أو في حكمين في حادثة واحدة
مثل تقييد صوم الظهار بأن يكون قبل المسيس وإطلاق الإطعام عن ذلك أو في حكمين في حادثتين مثل تقييد
الصيام بالتتابع في كفارة القتل وإطلاق الإطعام في كفارة الظهار أو في حكم واحد في حادثتين كإطلاق
الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل فهذه ستة أقسام واتفق الأصحاب
على أنه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض أصحاب الشافعي
الحمل في القسم الرابع واتفق أصحابنا وأصحاب الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني
واختلفوا في القسم الأول والأخير فعند بعض أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي الحمل واجب
من غير حاجة إلى قياس ونحوه وعند عامة أصحابنا لا حمل فيه واتفق أصحابنا في القسم الأخير على أن لا حمل
المطلق على المقيد فيه وعند أصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد
بموجب اللغة من غير نظر إلى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق إلى الفهم معناه كقوله
تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال المحققون منهم إنه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه
هو الصحيح عندهم هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب أصحابنا وأصحاب الشافعي رحمه الله ثم تبين بهذا أن المراد من قول
الشيخ حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما إذا كان القيد والإطلاق في السبب أو الشرط لا في الحكم
لا يجمع بينهما في ورود الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما يتبين في آخر هذا الفصل واستدل من أوجب الحمل في
حادثة واحدة سواء كان القيد والإطلاق في السبب والشرط أو في الحكم بأن الحادثة إذا كانت واحدة
كان الإطلاق والقيد في شيء واحد إذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقا ومقيدا
فلا بد من أن يجعل أحدهما أصلا والآخر عليه والمطلق ساكت عن القيد أي لا يدل عليه ولا ينفيه والمقيد
ناطق أي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان أحق بأن يجعل أصلا ويبنى المطلق عليه
ولأن المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بيانا للمطلق على ما هو المختار لا أنه
مثبت الحكم مبتدأ بها كما قيل في نصوص الزكاة فإن المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الإبل شاة
مع المقيد بصفة السوم بالإسناد مثل قوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة شاة وكما قيل في نصوص
العدالة فإن النصوص المطلقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم ثم لم يأتوا بأربعة شهداء وقوله عليه السلام لا نكاح إلا بشهود محمولة على النصوص المقيدة بها بالإجماع
حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم ممن ترضون من الشهداء
وقوله عليه السلام لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل وحاصل هذا الدليل راجع إلى أن المفهوم حجة شرعا
كأنا أي الإطلاق والقيد في حادثتين في حكم واحد مثل كفارة القتل فإن الرقبة فيها مقيدة

وسائر الكفارات فإن الرقبة فيها مطلقة فكذلك أيضا أنه يحمل المطلق فيها على المقيد أيضا لكن بقياس صحيح عند
بعضهم وبدونه عند آخرين واستدل من أوجب الحمل مطلقا من غير حاجة إلى قياس بأن أهل اللغة يتركون
القيد في كل موضع اكتفاء بذكره في موضع كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا
والذاكرات أي والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض
والرأي مختلف أي نحن بما عندنا راضون وبأن القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على
بعض فإذا نص على الإيمان في كفارة القتل لزم في الظهار كأن القيد متصل به أيضا وهذا الكلام ساقط
لأن الأصل في كل كلام حمله على ظاهره إلا أن يمنع عنه مانع وإذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الإطلاق في
التقييد من غير ضرورة ودليل لمجرد الظن والتشهي كما لا يجوز عكسه ويجوز أن يكون حكم الله تعالى في
أحدهما الإطلاق وفي الآخر التقييد وأما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فذلك في أنه لا تناقض
فيه ولا اختلاف فأما في دلالة عباراته على المعنى فلا لأنها متعددة ولهذا لا يحتمل الكلام
رد بعضها على بعض لأن الأشياء المختلفة ... وشربت القيد في الحافظات والذاكرات
للشعر للعطف وعدم الاستقلال وأما من جوز الحمل بالقياس فيبني كلامه أيضا على أن المفهوم حجة
وإليه أشار الشيخ في الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وأنه يوجب العدم
عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفي حكم النص المقيد كالإثبات
تعدى إلى نظيره لعلة جامعة كما إذا كان النفي منصوصا وكما تعدى الإثبات والرقبة في كفارة
القتل مقيدة بوصف الإيمان فأوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم إلى نظائرها
من الكفارات كما تعدى تقييد الأيدي بالمرافق في الوضوء إلى التيمم وهذا لأن كل واحد منهما
طهارة ولا يقال هذا تعدية إلى ما فيه نص بالإبطال لأنا قد بينا أن المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له
بالنفي ولا بالإثبات فصار المحل خاليا عن الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف إليه
بالقياس وبدونه إبطال القيد المنطوق في الحمل فيجوز ثم أجاب عما يرد نقضا على الشافعي فقال
بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة
في صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق عن الزيادة على صوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث
صوم شهرين مع أن الكل جنس واحد وكذا الإطعام الثابت في اليمين لم يثبت في كفارة القتل
حملا على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس وخص الشيخ طعام اليمين لأن طعام الظهار
ثابت في القتل في أحد قولي الشافعي فإنه إذا عجز عن الصوم يطعم ستين مسكينا بالقياس على
الظهار وقال شمس الأئمة في المبسوط مذهبنا على أصله أن المقيد والمطلق في حادثتين يحمل
أحدهما على الآخر وكذلك أعداد الركعات يعني لم يثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر
والعشاء في الفجر والمغرب حملا للمطلق عن الزيادة على المقيد بها بالقياس مع أن الكل
صلاة وكذا أبعاض الطهارات يعني وظيفة الوضوء تطهير الأعضاء الأربعة ووظيفة الغسل

تطهير جميع البدن ثم لم يثبت الزيادة الثابتة في الغسل في الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل تطهير
حيث لم يجب غسل جميع البدن في الحدث وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء
الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الراس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء بالجامع
الجنس وان ركنها يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة الماء
واصابة ثم لم تثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الراس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية
ونحو ذلك كالحدود فان جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكذا اشتراط الاربعة في
شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الحكم
الا الوجود يعني التفاوت من هذه الاشياء التي ذكرنا انما ثابت بالاسم العلم وهو يوجب الوجود
عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم ولئن لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يمكن
تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا يعني الا
في حادثتين لانه في حادثة بعد ان يكونا حكمين لا يلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية
وان كان التقييد والاطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات
ذكر في التقويم وكذلك الجواب عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده في الحادثة
بعد ان يكونا حكمين وذكر في الاسرار فان قيل الكل لا يحمل المطلق على المقيد قلنا نعم اذا
غير بين حكمين او شرطين او علتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا الا
ضرورة وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق على المقيد
عندنا اذا وجد التقييد والاطلاق في سبب الحكم كما في صدقة الفطر
او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدا
بالتقييد على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد فاما اذا وردا في شيء واحد من
السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي عم صم شهرين متتابعين
وروي انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا وذكر شمس الائمة
في شرح كتاب الزكوة من المبسوط وفي اثناء مسائله ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب
لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة
اليمين وهنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة ورد النص بالتتابع والتفرق منافاة
حكم واحد ضرورة صفة التتابع ان كان مطلقا وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حمل
المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادثتين لا
وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا
او السبب واحدا وذكر في شرح التاويلات في تفسير قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مطلق ومقيد صار مطلقا في الحكم ومن

ثبت قيد الايمان سلمنا بمعنى الشرط لانا قلنا بمعنى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان
الشرط يوجب نفيا ايضا لما ذكرنا ان الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي امر وجودي
يثبت بالشرع ابتداء لا العدم لانه شيء متحقق بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن
العدم حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى الغير وانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي وانه
يمكن تعديته لا نسلم له الاسناد لانه مبني على غيره لا نسلم انه يثبت النفي في غير المحل المنصوص استدلالا به
الا اذا ثبت المماثلة منهما في المعنى الذي يتعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثابتة في السبب والحكم
صورة ومعنى اما المفارقة في السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل
بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار واليمين لا وعند الخصم الكفارة تتعلق
بالقتل العمد كما تتعلق بالخطأ وباليمين الغموس كما تتعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس والمت
التفاوت منها ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة ايضا واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم
القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
وهذا مغاير للاول وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام
وهو مغاير لحكم القتل ايضا واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير فان للطعام مدخلا في الظهار عند
العجز والتخيير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من
التيسير في القتل واذا ثبتت المفارقة منهما لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة وذكر في الاسرار ولا مدخل
للقياس هنا يعني في هذه المسألة من وجه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها على بعض
ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم ما لا يعرف بالقياس ولا بالاجماع لا يرجع
الى اثبات هذه الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس
لا يجوز الوصف ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على مثنى واحدة وكذا الكفارات وان اتفقت
اسماؤها فهي مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من يمين وظهار وقتل وافطار والحكم
يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلفت لكن الواجب بها سواء فلم يجز رد بعضها الى بعض كما لم يرد الى
الكفارة النذور والمقاييس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص ومع ان الجنس مختلف
حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام على ان باب القتل مغلظ فقد ظهر ذلك في انواع الكفارة
وفي وجوب الترتيب ومنها مختلف ولم يجز قياس ما اختلف فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ ولو احتمل
القياس لكان الدليل لنا لان التحرير نوع من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا
على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل فان قيل ان سلمنا انهم ان
المطلق يحمل على المقيد وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين
قوله فان قال متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا لا اعدي العدم الذي
زعمت انه ليس بحكم شرعي بل اعدي التقييد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي ثبت به في هذا

المجاز لا ثبت في المنصوص عليه فقال له لئن سلمنا صحة هذا التعدية وثبوت القيد في المقيس
فيه فذلك لا يمنع من صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة
ليس باعتبار كفارة القتل ليس باعتبار رفع القيد عن الجواز لما علمنا ان القيد يوجب الحكم ابدا
متعرض للنفي لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة من الله وورود المطلق مكان
الحاصل في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد مثبت موجبه ونفي ما وراءه على العدم وههنا بعد
التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد نقل به فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص
ايضا هذا معنى كلام الشيخ ولكن يلزم منه اجتماع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة
موجب للحمل لا محالة على ما بينا وتبين بعد ذلك الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال اذا التعدية
للمفارقة وبمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ يتسامح فيه ان التعدية لما فسدت لا يلزم
المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتسامح في جوابه في تحميل العلة
الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا
منع من هذا الاحتمال قوله فيما نعد يحتمل ان الحكم الواحد الاستدلال وصفين متضادين فاذا ثبت تقييد
بطل اطلاقه ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان دليل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استوائهما في الدرجة
توجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق والتقطيع بالدليل القطعي
لم يجز ابطاله بالخبر الواحد فلان لا يجوز بالقياس الثابت بالراي الذي هو دونه كان اولى فصار التعدية
لمعدوم مثل اللام يتعلق بالتعدية وهي للابطال للعاقبة وقوله لابطال مع متعلقه خبر صار
اي صارت تعديته اثبات في عدم الجواز الذي لا يصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القتل الى
المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق
او جواز التحرير بالكافرة يعني ادت تلك التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه او اللام في لمعدوم بمعنى
على الغرض اي صارت تعديته اثبات في وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لا حاجة
لا يصلح حكما شرعيا اي الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لابطال الموجود وهو وصف الاطلاق
لا اثبات المعدوم وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية فكان هذا ابعد عن الصواب مما سبق
اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد اهمال المسكوت الذي ليس بدليل
فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامران وهذا امر ظاهر التناقض اي اعتبار ما ليس بحكم شرعي
وتعديته لابطال حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ما وجب اسقاطه والعدوان واهدار ما وجب
اعتباره والسنة المعروفة قوله عم ليس في العوامل والحوامل زكوة في البقر المثيرة صدقة وما روي عن علي رضي
الله عنه وفي البقر في كل ثلثين تبيع وفي الاربعين مسنة وليس في العوامل شيء قوله وكذلك قيد التتابع
في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التتابع في
صوم اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام

بالقيد التام

الواجب ان المطلق يعمل اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لا بد من اعتبار
الوصف فيكون بيانا بان المطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط
فان الحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بها لعدم التنافي وراتب التخصيص في اصول الفقه اذا
اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع آخر فلا خلاف في انه يجب الحكم بتقييده لان التقييد
زيادة لا يفيدها الاطلاق كقوله تعالى في موضع اخر فامسحوا برؤسكم وايديكم وفي موضع اخر
فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وقوله عم حرمت عليكم الميتة والدم وقوله تعالى او دما مسفوحا
وهكذا ذكره عامة مشايخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفى
والمحصول وغيرها فتبين ان الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابدا
ما ذكرنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء الاية للجمل الشرطية والمعطوفة
عليها وهي قوله تعالى ان تبد لكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم صفة
للاشياء والمعنى لا تكثروا مسائل رسول الله عم عن تكاليف شاقة عليكم ان افتاكم بها
وكلفها اياكم تغمكم وتشق عليكم فتندموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة
في زمان الوحي وهو ما دام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبد لكم تلك التكاليف الصعبة التي تسؤكم وتؤمروا
بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا
نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم تكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فنهوا
عنه حتى تنزل الحاجة فاذا مست فحينئذ اطلق لهم السؤال بقوله وان تسألوا عنها الان فجعل
الجملة الثانية شرطا نعتا لا صفة لاشياء ثم ظاهر الاية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان
الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص فكان العمل بالظاهر
والاطلاق واجبا وفي الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه
ترك الابهام فيما ابهم الله كما ان في السؤال ذلك نعم صح ان النهي ليس عن السؤال عن المجمل
والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب وانما يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان النهي ورد عن
السؤال عما هو ممكن العمل مع نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعنتا وذلك لا يجوز والدليل
عليه قوله عم اتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم على انبيائهم قال ابن عباس رضي
الله عنه ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا ما اطلقه الله ولا تقيدوا الحرمة في امهات النساء بالدخول
بالبنات فانه تعالى حرمهن اذا كان مطلق التزوج اي له تزوج واحد واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة
الربائب بالدخول بالامهات وهو اي العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء
لورودها مطلقة في قوله تعالى وامهات نسائكم وقال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموها
اي خلوا تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد اجماع
من بعدهم كذا في التقويم وما روي عن علي رضي الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنت لثبوت

الحرمة في الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضي الشركة في الخبر
لان المقيد اوجب الحكم ابتداء نعم لا نسلم ان المقيد يوجب النفي عند عدم القيد بل يبقى
انتفاء الجواز بقرانه كما قال الشافعي بل المقيد اوجب الحكم فيه ابتداء من غير تعرض له بالنفي
عند العدم واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل
ورود المقيد لا لان النص يقتضي النفي فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة القتل لانها لم
تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة في نفسها
وقدرها لا تعرف الا شرعا فالاحتياج الى الشرع للانعدام كذا في التقويم صيغة يعني عبارة
واشارة ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت الا بما هو ضد موجب النص ولا اقتضاء لان
اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند
عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا فيصير الاحتجاج به اي بان الاثبات موجب
للنفي فيلزم منه حمل المطلق على المقيد احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس
بدليل لان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة وما وراءها يكون احتجاجا بلا
دليل يقتضي كل نص اي بموجبه الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اي الاطلاق ليس بمعنى
الاجمال لان معناه معلوم ممكن العمل به رد على ما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتماله كل
واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح للبعض بمنزلة المشترك الذي انسد فيه باب الترجيح
فلا يجب العمل به ~~قيل قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتماله كل واحد من الافراد~~ الا بالبيان
والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد البيان وارتفاع الاشتباه قلنا
الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم ممكن العمل به الا ترى انه لو لم يرد المقيد وجب العمل بالمطلق
باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو دليل ممكن العمل به الى غيره
وهو العمل بالمقيد كما لا يجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق بلا تفاوت قوله ولا نسلم ان
القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفي عند العدم وتحقيقه
ان الاصل في ايجاب النفي عند العدم هو الشرط عند الشافعي ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فجعله
نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على ما مر بيانه فالشيخ منع اولا كون القيد بمعنى
الشرط مطلقا فقال لا نسلم له اي للشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان
القيد في قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة
الينا فلا يكون القيد معرفا فلا يجعل شرطا اذ القيد انما يجعل في معنى الشرط اذا كان ما يتقيد به منكرا
لفظا او معنى كما في قول الرجل المراة التي اتزوجها فهي طالق لحصول التعريف كما مر بيانه في باب
العموم فاما اذا كان معرفا كقوله هذه المراة التي اتزوجها فهي طالق فليس التقييد فيه بمعنى الشرط بل
لزيادة البيان كقوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل على ان التقييد

فيه

ت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده معلقا اي معدوما
تعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث
المعلقة بالشرط يحتمل ان يحصل وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط
بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة وذلك لان العدم الاصلي كان محتملا للوجود بطريق الارسال
قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم بل بقي محتملا للوجود بطريقين وهما الارسال والتعليق
كما كان وذلك اي احتمال الوجود جائز اي ثابت في كل حكم قبل ثبوته بطريقين كالملك قبل ان
يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله وقد قال الشافعي ذكر هذا
ردا ونقضا على اصل الشافعي فقال قال الشافعي صوم اليمين غير متتابع في قول عملا باطلاق قوله فصيام
ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة المطلقة في اليمين على المقيدة
في القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوبه واعتذر اصحابه
عنه بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد في المقيدات وكان مشابها له فاما اذا
كان له اصلان متعارضان في التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير
دليل وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقييد احدهما صوم القتل والظهار
المقيد بالتتابع والآخر صوم التمتع المقيد بالتفرق فلم يمكن حمله على احدهما فبقي على اطلاقه
والتتابع ولكن الحجة تقسيمه ايضا بقراءة ابن مسعود لفوات الاستواء في الدرجة فان احدهما
خبر واحد او خبر مشهور والآخر نص قاطع ثم رد الشيخ اعتذاره وقال الشيخ كلام الله صوم مقيد بالتفرق
ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز عندنا ولو صامها
متفرقة قبل الرجوع لم يجز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفرق الا انه اعني صوم المتعة صومان
مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى
وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لعدم شرعيته كما لم يجز صوم رمضان قبل الشهر
واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفرق لم يبق للمطلق
الا اصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفرق
فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيسا عليه لصوم اليمين لانه ليس من جنس الكفارات
حكم اليمين المطلق في الكفارات يحمل على المقيد فيها لان المقايسة بالنظائر الجنسية ليس الا كذلك
صوم مقيد بالتفرق فلم يثبت تعارض الاصلين فوجب الحمل واذا لم يحمل كان متناقضا ومن اصحاب
الشافعي من قال فيما اذا تعارض اصلان يحمل على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع في
صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب وذلك اي عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه
قبل الرجوع او وقوع التفرق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم
المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفرق ضرورة تخلل ايام لا صوم فيها وهي ايام النحر بمنزلة الليالي

او تحلل ايام الحيض في صوم كفارة الفطر او القتل قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ارسائه
جملة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا الا انه وقع ضرورة قلنا الصوم في حق المتمتع وجد
والبدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل منه وهو الاصل في الاداء الا ان وقت الاصل يوم النحر
وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه لضرورة عدم الامكان جعل الشرع متفرقا فلم يجعل الكل
قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون
متصلا بها نظرا الى ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال نظرا في وقت النحر الذي هو الاصل
ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله لانه عباده فكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر
قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ورحمة عليه والله تعالى شرع
ان يكون بعضه حجة وبعضه حجة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول فيفوض الى الشرع ولما فرغ الشيخ
من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

باب العزيمة والرخصة

اختلف عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على مذهب القوم
وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه
مخالفة دليل شرعي والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح واعترض عليه بجواز النكاح
فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحر عدم الاستيلاء عليها وبوجوب الزكوة والقتل
قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى
شيء منها رخصة وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه وبعض من لم يعتبر الانحصار
قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع
قيام السبب المحرم فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير فخرج النفل والمباح عن العزيمة ومن هذا قال
الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين ويدل عليه كلام صاحب الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله
من العبادات والحل والحرمة اصلا لحق له علينا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء والرخصة اطلاق بعد حظر تيسيرا ثم ان
كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين فاشكل ان الاباحة
من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخل في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة
يدل عليه ايضا فان حاصل معنى ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل او العزيمة
ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما نرى لكن اخر كلامه
وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم والى تقسيم الرخصة فكان
شبيها الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة
لو كانت شرعيتها لا لتغير الى دليل الحال العباد بنحوها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لانه غرضه بيان
ما يتعلق به الثواب من العزائم وذكر الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح الدنيا

المنوة

في ايام متتابعات كما ثبت زيادة اشتراط الوطي في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة وقراءة
لم يثبت قرآنا ثبت خبرا مسندا لان القراءة منقولة عن رسول الله عليه السلام والزيادة بالخبر المسند جائزة
اذا كان مشهورا وقراءته كانت مشهورة في السلف حتى كانت تتعلم في المكاتب كذا في الاسرار قال
الغزالي هذا ضعيف لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على الرسول تبليغ القرآن الى جماعة
تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل
قد دل عليه واحتمل الخبر وما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما صح
سماعه قلت هذا الكلام واه لان ابن مسعود رضي الله عنه نقله وحيا فنقلوا ما سمعوا من رسول الله عليه السلام
فان لم يثبت كونه وحيا متلوا لعدم شرطه وهو التواتر بقي كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقولا
عنه فكان بمنزلة خبر رواه عنه وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة بقولهم مسلم ولكن
لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله تعالى عن القلوب لنسخ التلاوة سوى قلب ابن مسعود
رضي الله عنه ابقاء للحكم كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
وبقاء حكمه بهذا الطريق والخصم قد قبل خبر عائشة رضي الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات
محرمات فنسخن بخمس وكان مما يتلى مع ان عائشة رضي الله عنها نسيت النظم ايضا فخبر ابن مسعود رضي الله
عنه مع حفظ النظم كان اولى بالقبول وكيف يحمل على انه نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن احد
من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك
بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم رضي الله عنهم ولا يلزم علينا اي على ما قلنا من سقوط الاطلاق
بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه عدم سقوطه في صدقة الفطر فانا عملنا بالحديثين فاوجبناها
بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل بالقراءتين في اليمين بل عملنا بالمقيد وهو قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه حملا للمطلق عليها لان التقييد انما يكون اذا ورد في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين
في وجوده اعني وجوبه في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد
ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد ولو عملنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام ثلاثة
بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف الى ما انصرف اليه الآخر
واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا ضرورة فاما في صدقة
الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والآخر جعل رأس المسلم سببا ولا تزاحم اي لا تنافي
في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا على سبيل البدل
كالملك والموت واذا انتفت المزاحمة وجب الجمع فان قيل فهلا اوجبتم التتابع في قضاء رمضان
كما اوجبه البعض لقراءة ابي بن كعب رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات مع ان التقييد
والاطلاق في حكم واحد قلنا قراءته شاذة غير مشهورة فلم تثبت الزيادة على النص بها وقراءة
ابن مسعود رضي الله عنه فقد كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ

ختما على حرف ابن مسعود رضي الله عنه من مصحف عثمان رضي الله عنهما والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور [illegible]
المبسوط فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق [illegible]
ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر [illegible]
كان ذكره لم يفد شيئا في ذكر المقيد فاين ما قلنا ليس كذلك فانه قبل ورود المقيد يعمل به من حيث
مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة [illegible] على المقيد دليلا على الا[illegible]
والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك [illegible] العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة
لا يجعل النقصان نسخا واحدا كيف والحمل يؤدي الى ابطال صيغة الاطلاق على وجه لم يبق معمولا
ليحمل لا يؤدي الى ابطال شيء فكان اولى واليه اشير في الميزان فان قيل انكم قد حملتم المطلق على ال[illegible]
في قولهم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا وقولهم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجري التحالف حال هلاك السلعة مع ان ال[illegible]
والعقد في السبب او الشرط دون الحكم قلنا ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة ال[illegible]
ان المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد فان قولهم وترادا اشارة الى ان المراد منه التحالف
حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتبرا بان [illegible]
وجب لبيان التمر والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف
من القيمة اذ بياعات الناس تجري بالقيمة في الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع علم
يكون ايجابا له حال هلاكها دلالة ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لانا لا نسلم ان البياعات بالقيمة
الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشتري باكثر منها للحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة
الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بل التحالف يوجب الفسخ والعقد انما يقبل الفسخ
قيام السلعة دون هلاكها فالتحالف ما يؤدي الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجابا له في حال
يقبل كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله وهذا نظير ما سبق ادرج الشيخ في هذا الكلام
سؤال الرد على مسئلة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هنا [illegible] ان يقال لما علق حل
بشرط عدم الطول لا يمكن ان يعمل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله واحل لكم
ذلكم لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالتنجيز اذا علق لا يبقى منجزا في الكل
فقال وهذا اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق
التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا
مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة اي بعدمه لو ارسل ثم ارسلا اي مطلقا عن الشرط مع ذلك اي مع
بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به لان الارسال والتعليق
يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك لا يجوز ان
يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين تامتين فاما قبل ثبوته فيجوز

[illegible] اسم لما هو اصل منها اي من الاحكام تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها
[illegible] القيد ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات ونوع
[illegible] وذكر صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه
[illegible] ان العزيمة الاصلية في الشرع هي الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل
[illegible] بما لا تعارض سميت اي الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت اصولا اي مشروعة
[illegible] اكد حقا لصاحب الشرع مفعول اي كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لا اجلنا
[illegible] وهو مصدر موكد لغيره ومن نافذ الامر واجب الطاعة وكان له ان يفترض الاستئمار وتحقيق واجب
النفول فكان موكدا وقوله والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد تعريف الرخصة وقوله وهو ما
يستباح مع قيام المحرم تفسير له يعني اريد بقوله ما بني على اعذار العباد ما يستباح بعذر مع
قيام المحرم فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك وقوله بعذر احتراز عما ابيح لا
لعذر [illegible] وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة مع
[illegible] انه [illegible] باعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب الاعتاق في حالة ولوجوب
الصيام في حالة اخرى واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص
العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين
المتضادين وكلاهما فاسد والتقييد بتغير العبادة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان
الترخيص عبارة عن الاباحة وكان في معنى الاول وزيادة ومن انه استعمل رخصة في حد الرخصة
وان امكن [illegible] باللغوي دون الاصطلاحي لان [illegible] استعمال اللفظ المبهم في التعريف [illegible] واجيب
عنه بان المراد من قولهم يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم
[illegible] قولهم فمن اضطر في مخمصة الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة
انتفاء الحرمة [illegible] ان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة
ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل
وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا وذكر في الميزان
ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار
وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله بعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له
او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور وسمي بعض الرخص كما قال لا
يجوز ان تكون الرخصة حراما التحصيل لقول النبي عليه السلام ان الله يحب ان يؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى
عزائمه [illegible] كلمة الكفر على لسانه بالاكراه فان عادوا فعد كيف [illegible] بعض الرخص
يجب تحصيلها [illegible] تناول الميتة والدم عند الاكراه والمخمصة قال صاحب الميزان وهذا صحيح
[illegible] لكن قول اصحابنا هذا ان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك بسقوط الحظر والعقوبة جميعا

وانما سمي ... دليلا على المراد اي يدل اللغة على الوكادة والتبين المراد في الشرع منه وكان اسم تحريم
مراعا فيه معنى اللغة حتى كان العزم يمينا لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعي لا يكون يمينا
لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته ولكنا نقول العزم لغة القصد بابرام من الايجاب والابرام
والالزام يوكد كالعهد باليمين وعن كعب بن ... انه قال لامراته اسماء ابنة عميس عزمت عليك الا اخبرتني
اليوم الذي مت فيه فاطرقت ثم قالت ما كنت لا تبعه حنثا فرئيت العزم يمينا فان عزيمة لغة ...
محققة واريد به شرعا فكذا ذكر في الاسرار وفي الصحاح عزمت عليه اي اقسمت عليه قوله تعالى فاصبر كما صبر
اولوا العزم من الرسل اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الحزم والراي الصواب من الرسل على
بلايا ابتلوا بها فتظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انه خصصوا من الانبياء وان كان الكل على الحق لمعناه ...
وسبهم عن طلبهم بالحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدائد والمكاره عليهم وفوق صبرهم على ...
وسائر من سنته نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة وابراهيم صبر على النار وذبح الولد واسحاق على
الذبح ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر ويوسف على الجب والسجن وايوب على الضر وقيل
هم اصحاب الشرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من للتبعيض وقيل
كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا ذا عزم وحزم وراي وكمال عقل ومن على هذا ...
للتبيين وهو الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره ان العزيمة في اللغة اقسام الفرض الى اخره
في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل
الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل
ان دونه كترك ما قيل فيه لا باس به ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم ...
شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة وذكر في بعض نسخ الاصول لا يعدما الفعل
عن المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا هذا ولا ذاك ان اما
فذكرنا اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض او لا يكفر وذكرنا اما ان يتعلق العقاب بتركه بالاتيان
به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه
عقاب وذكر بعضهم العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض والثاني لا
يخلو من ان يستحق بتركه الملامة ام لا والاول هو السنة والثاني النفل ويدخل في القسم الاخير
المباح او جعل المباح من العزائم فهذه اصول الشرع اي هذه احكام شرعت ابتداء في الشرع
من غير نظر الى اعذار العباد وكذا من العزائم وان كانت متفاوتة في انفسها وكان من
لا يذكر قول من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا للنقصان
في اداء ما هو عزيمة من الفرائض او قطعا لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض
من حيث انهم لما رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فكذا دليل رغبتهم في اداء الفرائض
بالطريق الاولى فقال هذه الاقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لا بناء على اعذار العباد

... عزائم لوكادة شرعيتها وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان النفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغيير
... ان يكون من العباد فكان عزيمة كالفرض وبما ذكرنا يقصد الاداء وليس كلاما فيه قوله الفرض
... مفروضات في الشرع مقدرة بحيث لا يجوز فيها كلا المعنيين وهي مقدرة لا يحتمل زيادة ولا نقصانا
... مقطوعة علما بمقاديرها من جنسها المشروع كما في الميزان او مقطوع بها عن احتمال ان لا تكون ثابتة لانها
... بدليل لا شبهة فيه فصار الفرض اسما لمقدر ثابت بدليل قطعي مثل الايمان فانه مقدر
بتصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئا منه او زاد لا يخرج زمانه لو قال انا امنت بما جاء من عند الله
... من عند الله لم يكن مومنا وسميت مكتوبة لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وهذا الاسم اي
الفرض يشير الى ضرب من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدر
... ان يامر عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية ثم ترك ذلك الا مقدرا قليلا يكون
التخفيف واليسر وكانه يتبع لما اوجبه علينا جعله مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ونصير
... لا محالة بمكان التقدير فيه لشدة ... والملازمة عليه الا ترى انه كيف اعقب
كتب عليكم الصيام بقوله لعلكم تتقون اياما معدودات منبها على التخفيف بايراد
... ذكر الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم الاداء ويسهل
... المحافظة عليه فعرفنا ان الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير تحصيل المحافظة
... الاداء **قوله** خذ من الوجوب وهو السقوط من قول الشيخ الوجوب السقوط والوجبة السقوط
... والوجيب الاضطراب ومعنى السقوط انه ساقط علينا الاية اثبات العلم اليقيني به كما
... يلحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا من الوصف الخاص اي كون الواجب قطعا
... العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في الفرض يعني يسقط عنه احد نوعي ما يتعلق بالفرض وهو العلم
... في العمل لازم به فسمي بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض وسمي به لانه لما لم يفد العلم اليقيني
كان ساقطا على المكلف من اختياره لانه محمول اي يتحمل العبد لا يكون مثل الذي يحمل ويرفع
باختياره وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يتحمل عن اختيار وشرح صدر قال الامام العلامة مولانا
حميد الملة والدين ونظيره ان امرا امر واحدا من غلمانه بحمل شيء الى موضع فحمله لما عاين نصره واخذ
... له حين واحدا الاخر بحمل هذا الشيء الاخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له
باختياره فحمله ايضا كان المامور في الحمل الاول مختارا طائعا وفي الحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه
... سقط عليه من غير رضاه واختياره **قوله** والسنة الطريقة المرضية كانت
... او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه ... من باب طلب قال اخذت السنة
... على الماء ينصب ويتحرك فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر وسالت باعناق المطي
... وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق المسلوك في الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب
... اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول او غيره ممن هو علم في الدين وذكر في بعض النسخ

لا خلاف في أن السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وإنما الخلاف في أن لفظ السنة إذا أطلق
سنة الرسول عليه السلام أو إليها وإلى سنة الصحابي على ما نبين والنفل زيادة على ما شرع من الواجبات
دين الله وكتبت أجر آالله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المغرب النفل ما ينفله الغازي
نعطاه زائداً على سهمه وهو أن يقول الإمام أو الأمير من قتل قتيلاً فله سلبه أو قال للسرية
فهو لكم أو ربعه أو نصفه ولا يخمس وعليه الوفاء به وسمي ولد الولد نافلة لأن الكرائكوبه زائداً على المقصود من
النكاح فإنه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافد زيادة عليه فكذلك القافلة اسم لما شرع زائداً على الفرائض
والواجبات ثم اختلف العبارات في حدود هذه الأقسام فقيل الفرض ما يعاقب
على تركه ويثاب على تحصيله واعترض عليه بالصلوة في أول الوقت فإنها تقع فرضاً
ولا يأثم بتركها حتى لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه وبصوم رمضان في السفر
ولا يعاقب على تركه وبأن تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض عن كونه
فرضاً وقيل هو ما يخاف أن يعاقب على تركه وقيل هو ما يخير وعيد لتاركه وتخرج عنه
بترك الصلوة في أول الوقت وترك صوم السفر أيضاً والصحيح ما قيل الفرض ما ثبت
بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي احترازاً عن
والمباح إذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي أيضاً كقوله تعالى وافعلوا الخير وكلوا واشربوا
واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما وبقوله مطلقاً عن ترك الصلوة في أول الوقت
الأداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر لما خلفه وهو القضاء وأمثالها لأن ذلك ليس
مطلقاً فلا يستحق الذم به وبقوله من غير عذر عن المسافر والمريض إذا تركا الصوم
قبل الأداء ثم الصحة فإنهما لا يستحقان الذم به وبقوله لأن تركهما بعذر وإذا ثبت
بالظن فهو حد الواجب وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض
وأما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع فقيل ما فعله خير من
الشرع وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله
ذم على تركه مطلقاً واحترز بقوله من غير ذم على تركه من الواجب المضيق وبقوله مطلقاً
الموسع والمخير والكفاية قوله وأما الفرض فحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب
الاعتقاد بحقيته قطعاً ويقيناً لكونه ثابتاً بدليل مقطوع به وهو الإسلام أي الاعتقاد
الحقيقة يكون إسلاماً حتى لو تبدل بضده يكون كفراً وعملاً بالبدن أي يجب إتيانه
حتى لو ترك العمل به بغير عذر يكون عاصياً وفاسقاً إذا كان بغير عذر ولكنه لا
لأنه تركه بالبدن لا بالقلب لأن ما هو من أصل الدين هو الاعتقاد على حاله ويكفر جاحده
الحاكم من أكثم إذا دعاه كافراً ومنه لا تكفروا أهل قبلتك وأما لا تكفروا أهل قبلتك
روايته فإن كان من جانب العقيدة قال الكميت يخاطب أهل البيت وكان شيعياً وقالوا فيه

...أو أنشئ ومذهبه كما في المغرب وأما حكم الوجوب أي الواجب فلزومه عملاً لا علماً أي يجب
بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لأن دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل
ولا يفسق تاركه إذا استخف إذا ترك العمل به وهي ثلاثة أوجه أما إن تركه مستخفاً بأخبار الآحاد
في العمل بها واجباً أو تركه متأولاً أو تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الأول يجب
تضليله لأن رد خبر الواحد بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق
لأن هذا دأب السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الأخير يفسق ولا يضلل
لأن ما وجبه أن الأداء طاعة والترك من غير تأويل عصيان وفسق هذا هو المذكور في عامة
الكتب وعليه يدل كلام شمس الأئمة أيضاً وهو الصحيح والمذكور هاهنا يشير إلى أن تركه لا يوجب
التضليل أصلاً ويوجب التفسيق بشرط أن يكون مستخفاً وذلك وجه إذا كان ثابتاً ولا دليل فيه دلالة
التفسيق في القسم الثالث بل هو مسكوت عنه والمذكور بعد مخطوط يدل على إثبات
التضليل في القسم الأول فيكون معنى ما ذكر هاهنا ويفسق تاركه ويضلل إذا استخف والمذكور
المتقدم يدل على أنه لا تضليل فيه أصلاً ولا تفسيق إلا في القسم الأول فإنه ذكر في الواجب
بين لزوم العمل والتأويل في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله
لأن إنكار المخالف بتكذيبه ولا يفسق تاركه إلا أن يكون مستخفاً بأخبار الآحاد فيفسقه
وأنكر الشافعي هذا القسم أي أنكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان ويطلقان
على واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه سواء ثبت بطريق قطعي أو ظني قال
لأن طرق الثبوت لا توجب اختلافاً في نفسه فإن اختلاف طرق النوافل لا توجب اختلافات
بها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث
قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لأن الفرض لغة هو التقدير
سواء كان مقطوعاً به أو مظنوناً به وكذلك الواجب هو الساقط سواء كان مظنوناً به
أو مقطوعاً فكان تخصيص كل واحد بقسم تحكماً وعندنا قوله إن أنكر الاسم أي أنكر كونهما
متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة أحد المعنيين الآخر وإن
أنكر الحكم أي أنكر التفرقة بينهما حكماً بأن قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل فلا نكاره
لأن التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون ثابت بمراد ثبوت
[illegible] على حسب الدليل فيتحرك التفاوت ثابتاً بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين
وأما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لأنا خصصنا الفرض بقسم باعتبار معنى القطع
وخصصنا [illegible] بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فإنه لا يلزم التحكم وتسمية الأسماء الشرعية والعرفية
قال الغزالي وافق أبا حنيفة فيما اصطلح عليه لتخصيص اسم الفرض بالقطع بوجوبه وتخصيص

يعود الغزالي

اسم الواجب لما ثبت ظنًا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون لا في حق الاصطلاح
تنبيهم المعاني فصار الحاصل ان وجوب العمل في الواجب عندنا كما هو عند الشافعي مثل وجوب العمل بالفرض
بينهما في ثبوت العلم وعدمه عندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان ...
في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبيان ذلك اي بيان التفاوت الذي هو عندنا ان المنصوص عليه
في فاقرؤا ما تيسر من القران اوجب قراءة القران في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة
وبدليل قوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وكان قيام ثلث الليل فرضا فانتسخ ...
في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران اي في كل صلوة على القول الاول ... صلوة الليل
الثاني وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتعين القراءة في الصلوة وهذا الدليل
وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها ...
قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه ...
تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان ...
لينتفي الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على ما مرتبتهما ولا نقول قد خص من النص
الاية بالاجماع وهو قران حتى لا يكون فيخص بما دون الفاتحة بالخبر ايضا لانا نقول ...
~~دون الدليل ليس اعتبار التخصيص ولكن ... ذلك لا يسمى قراءة عرفا ...~~
~~... ولكن ... ولا مدخل ...~~ ... اطلاق قوله تعم فاقرؤا ...
ولكن ما دون الاية من القران حقيقة فانكاره مكفر كانكار كلمة او حرف فمن رد خبر الواحد
ردة الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اي عن وسطه ومن سواه بالكتاب والدليل
في اثبات الفرضية كما فعل اصحاب الظاهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل الثابت
في العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطأ كما بينا في باب احكام الخصوص وما ذكروا ان ...
والخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات التفاوت بينهما لا يغنيهم شيئا ...
طرون في وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك ...
حيث راعينا حد الكتاب الثابت باليقين بان لم يلحق بخبر الواحد به زيادة عليه ورعينا ...
الواحد بان اوجبنا العمل به وكذلك السعي في الحج والعمرة بالجرى بين الصفا والمروة
الحج والعمرة واجب عندنا وليس بركن حتى لو ترك السعي في حج او عمرة يجبر بالدم ويتم الحج والعمرة ...
... بركن لا يتم حج ولا عمرة الا به لانه عم سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه ان الله تعالى كتب
... السعي فاسعوا ... ما اتم الله لامرئ حجة ولا عمرة لا يطوف لهما بين الصفا والمروة
تمسكا في ذلك بقوله تعم فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا اللفظ ...
الاباحة لا للايجاب الا انه تركنا ظاهره في حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقي ما وراءه على ظاهره ...
بخبر الواحد ... اثبات الايجاب دون الركنية على ما بينا فان قرأت والعمرة بالرفع فعندنا ... وكذا

العلم

حجة وليس بفرضية وقال الشافعي هي فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي عم قال
الحج والعمرة فريضتان ... فرض كفرض الحج وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت الوجوب
... اشبه ذلك اي المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقراءة التشهد والصلوة على النبي عم لان
... الاشياء لما ثبت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لا من الاركان ولا يلزم القعدة الاخيرة
... ثبتت باتفاق الاخبار انه عم ما سلم الا بعد القعدة الاخيرة كذا في الاسرار ولان الخبر المرجح
... النص فانا لمجمل الكتاب على ما عرف **قوله** وكذا تاخير المغرب اي ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام
... المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد
وهو ما روى اسامة بن زيد رضي الله عنه كان رديف رسول الله عم في الطريق الى المزدلفة فقال
الصلوة يا رسول الله فقال الصلوة امامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة
فعل المصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التاخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق
عند غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف
... الاعادة وكان مسيئا بتركه السنة لان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء وكان
... امر دلفة بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة علما بالسنة كما في سائر
الصلوات اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا في غير المصر او فنائه وكالظهر
... المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل اي لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة انما وجبت لتحصيل
... بينهما في الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت
... سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها بالخبر ولو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد
... مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض خبر الواحد مقتضى الكتاب
وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء بفتح الباء اي العشاء الاولى وهي المغرب المؤداة او
... لا يفسد بذكر الصلوة التي وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة ...
... **قوله** وكذلك الترتيب في الصلوات اي الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت
بخبر الواحد وهو قوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما روى ابن
عمر رضي الله عنهما عن النبي عم من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها
... فليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلى مع الامام فانه يوجب العمل بدون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض
... الكتاب المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة بين الكتاب وهو قوله عم ان الصلوة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوت عنه وانما يوجب الاداء
في وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب الفائتة واداؤها في وقت التذكر وامكن الجمع بينهما
... العمل بهما عند ضيق الوقت فقد تحقق التعارض لتعين الوقت للوقتية بحيث الكتاب ...
... عنه وانقضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لفوتها عن الوقت وعدم جوازها كذلك.

صح
لان الاعادة

الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به وكذا الحكم في كثرة الفوائت
ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها إلى تفويت الوقتية أيضا فإن قيل العمل بخبر الواحد
ممكن عند سعة الوقت إلا بعد رفع موجب الكتاب أيضا فإنه وإن لم يوجب الأداء في الحال لكنه
الجواز والخروج عن العهدة إذ الحق الأداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي
لأنه يكون إبطالا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم في التعيين والتعديل واشتراط
الطهارة في الطواف قلنا هذا لا يلزم أبا حنيفة رحمه الله فإنه يقول بالفساد الموقوف حتى لو
صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه قضاء الفائتة عندنا
فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وإنما كان لوجوب الترتيب
بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه إلا قضاء المتروكة والقول بالوقف
رفع الجواز كيف ومختار الشيخ بمجرد خروج الوقت تنقلب الوقتية المؤداة صحيحة فإنه ذكر في
شرح المبسوط في مسئلة تخفيفا لأبي حنيفة رحمه الله أن حكم الفساد ليس بمتقرر
بل يوقف ثبوته في الوقت حتى يعيدها في الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله
الإمكان فمتى مضى الوقت فلو حكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر
بناء على ما يقتضيه خبر الواحد فذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر
الواحد فيما لمنه معارضا له قال وإلى هذا أشار محمد في الكتاب فإنه استدل بمسئلة الحاج
صلى المغرب في الطريق فإنه يعيدها ما لم يصعد حتى طلع الفجر جاز عنه لأنها صلوة أداها
إلى آخر ما ذكرنا وكذلك ههنا وأما أبو يوسف ومحمد فيقولان إن الجواز وإن امتنع في أول الوقت
لكنه مباح لأن تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلأن يجوز ذلك بالخبر أولى
عن الوقت اختيارا لا يجوز بخبر الواحد أيضا ولأنا ما رفعنا الجواز لكن أخرناه إلى ما بعد
وإذا لم نقدم الفائتة لم يحصل العمل بالخبر أصلا فالأول تأخير والثاني إبطال والتأخير أهون
القول به كذا قال شيخ الإسلام خواهر زاده وذكر في بعض الفوائد أن كثرة الفوائت لما
الوقت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجب
عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة خروجها في الوقت وبمنزلة وجوب إعادة المغرب
طلوع الفجر لأن القلة بمنزلة سعة الوقت فكان تفويت العمل بخبر الواحد بإنشاء تقديرا
الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشتراط الطهارة في الطواف
وجوب الترتيب فإنا لو أوجبنا التعيين أو التعديل أو الطهارة على وجه يؤدي إلى فساد
والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو أوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤدي
إلى فساد الوقتية لا يؤدي إلى نسخ الكتاب بل يكون تأخير الحكم مع أن في رواية التأخير فوجب القول
عملا بخبر الواحد فإن قيل لما تعين آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفائتة ينبغي أن

لم يعد كما لو قدم الوقتية على الفائتة في أول الوقت لا يجوز لتعينه وقتا للفائتة قلنا المنع
عن تقديم الوقتية في أول الوقت لمعنى يختص بها بدليل أنه لو تنفل أو عمل عملا آخر لم يمنع عنه فوجب
تقديم الوقتية في آخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو أن لا تفوت
وأما المنع عن تقديم الفائتة في آخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو أن لا تفوت الوقتية
الوقتية عن الوقت ولهذا لو اشتغل بالنافلة أو بعمل آخر فلم يوجب الفساد كذا ذكره في شرح
للبغدادي **قوله** وشت الحطيم من البيت وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب
الغربي أي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح
ومن البيت فرجة وسمي بالحطيم لأنه حطم من البيت أي كسر
فعيل بمعنى فاعل كالعليم ثم تحطم على الطائف
لأن من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فكان فعيلا بمعنى فاعل
الطواف وراء الحطيم من البيت وأدخل تلك الفرجة في طوافه لأنه قد ثبت أنه من البيت بخبر الواحد
وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها نذرت أن تصلي في البيت ركعتين إن فتح الله مكة على رسوله
النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا إلى البيت فصد مما خزنة البيت وقالوا إنا نعظم هذا البيت
في الجاهلية والإسلام ومن تعظيمها أن لا نفتح بابه في الليل فأخذ رسول الله عليه السلام بيدها وأدخلها الحطيم وقال
صلي ههنا فإن الحطيم من البيت إلا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت فلولا حدثان عهد
قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة وأظهرت قواعد الخليل وأدخلت الحطيم في البيت وألصقت
عتبته بالأرض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت إلى قابل لأفعلن ذلك فجعلنا الطواف
وراء الحطيم واجبا بهذا الخبر أو جعلنا الطواف على الحطيم أي بهذا الخبر واجبا لا فرضا لا يعارض الأصل
حتى لو تركه تؤمر بإعادة الطواف من الأصل أو إعادته على الحطيم ما دام بمكة لتنتقض العمل
بخبر الواحد ولو رجع من غير إعادة يجزئه ويجبر بالدم لوجود أصل الفرض وهو الدوران حول البيت
ويمكن النقصان فيه بترك الطواف على الحطيم ولو توجه إلى الحطيم لا تجوز صلوته لأن كونه من البيت
ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه إلى الكعبة **قوله** وحكم السنة
كما قال شمس الأئمة حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل أن رسول الله عليه السلام متبع فيما سلك من
طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب
إلا أن يكون من أعلام الدين نحو صلوة العيد والأذان والإقامة والصلوة بالجماعة فإن ذلك بمنزلة
الواجب على ما نبينه بعد وذكر أبو اليسر وأما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله عليه السلام مثل التشهد
في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها أنه يندب إلى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق إثم يسير وكل نفل
لم يواظب عليه رسول الله عليه السلام بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في أعضاء الوضوء
والترتيب في الوضوء فإنه يندب إلى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحقه بتركه وزر وأما التراويح
في رمضان فإنها سنة الصحابة فإنه لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واظب عليها الصحابة وهذا مما
يندب إلى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله عليه السلام فإن سنة النبي أقوى من سنة الصحابة
وهو أعندنا وأصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي عليه السلام فأما النفل الذي واظب عليه الصحابة

بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة
اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله عم لقد كان لكم في رسول الله اسوة
وبقوله عم وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وبقوله عم عليكم بسنتي الحديث
من ترك سنتي لم تنله شفاعتي الا حياتنا في العقاب بترك الفعل يستوجب الا الاثم اي الملامة
وحرمان الشفاعة في العقبى الا ان السنة استثناء منقطع اي لكن اخلا في ان البعض
وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول لا يحتمل سنة
غيره والحاصل ان الراوي اذا قال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عم واليه ذهب صاحب الميزان من
والشيخ ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على
ع م بل يحتمل واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من
وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا المسكوت في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير
من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين وجلد ابو بكر
وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اطلق اسم
طريقتهم وقال عم من سن سنة حسنة فله اجرها الحديث وقد عني بذكر سنة عمر والسلف كانوا
اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد حكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا
بلدنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل الاطلاق لفظ ال
على ان المراد طريقة الرسول عم او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الا بدليل واحتج الفريق الاول
الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق لا يحمل الا على سنته كما في قوله
النعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافتها الى غير الرسول مع التقييد واما
فيهم واطلاق اسم السنة غير سنة الرسول كذا في الميزان والمعتمد وقولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده
من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول عم او بطريقة غيره فتقييده بالاول اولى
قوله وان كان الارش ما دون النفس الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس
وما دونها وعند الشافعي المرأة تساوي الرجل اذا كان الارش قدر ثلث الدية او دونه فان زاد على
الثلث فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب
ما تقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه عشرون
من الابل قلت فان قطع ثلاث اصابع قال عليه ثلثون من الابل قلت فان قطع اربع اصابع قال عليه عشرون
من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقي انت قلت لا بل جاهل
او عاقل مستثبت فقال انه السنة ومن اللفظ اذا اطلق فالمراد به سنة الرسول عم ومراسيل سعيد
مقبول فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب العمل به وحجتنا في ذلك ما ذكرنا عنه فانه لو وجب

فرجحانه

اصابع منها ثلثون من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تاثير القطع في ايجاب
الارش لا في اسقاطه فهذا شيء يحيله العقل وقول سعيد انه السنة يحتمل ان يكون اراد سنة نفسه او سنة غيره
من الصحابة رضي الله عنهم لان التامل في الدين لاثبات حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق عليه السنة كما قال
عمر بن عبد العزيز كذا كنت وقد افتى كان الصحابة مثل عمر وعلي رضي الله عنهما خلافه وفي المبسوط انه روي
ومثل هذا الحكم الذي يحيله العقل لا يمكن اثباته بالسنة ذا النادر وقال في قتل الحر بالعبد فتقتل الحر
بالعبد عندنا وعند الشافعي لا يقتل لما روي عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل
حر بعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق قلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح الاحتجاج به من
غير تعيين ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عم اجاب عن قول سعيد بان السنة انما حملت على
سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوا عن زيد بن ثابت
كذا قال عبد القاهر البغدادي [illegible] الحديث والى ما يشير في المبسوط فقيل بقول سعيد انه السنة
سنة زيد وعن قول ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا
منهم من يوجب القصاص مستدلا بقوله عم من قتل عبده قتلناه فقالا ذلك ردا على قول
بسبب السيد بعينه كذا في المبسوط قوله سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى
الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهية او اساءة والاساءة دون الكراهة وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة و
السنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه ياثم وفي بعضها
يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة والزوائد اي والنوع
الثاني الزوائد وهي التي لا يتعلق بتركها كراهية ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
والسجود وسائر افعاله التي ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة
من المشي واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان ياتي بها
كذا في بعض مصنفات الشيخ وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا
باس به كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله عم وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة
وصلوة العيد وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا
قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف في المقاتلة
بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك
ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف
فيقاتلون على ذلك لهذا وعلى هذا اي على ان السنن نوعان خرجت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل
يكره ومرة اساء ومرة لا باس لما قلنا ان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك
ما هو من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي
في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اي اصل حائط ويكره ترك الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال

النفل لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة
وان صلين يعني النساء بالاذان والاقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة
والتعريض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا باس
بان ياتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان
وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فما ذكرنا
يخرج عن هذا الاصل قوله واما النفل فيثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
النفل بيان حكمه اذ المذكور حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل انه
على فعله ولا يعاقب على تركه وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يتبرع بها العبد
على الفرائض والسنن المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يلام على تركها لانها جعلت
زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طريقة رسول الله عم من حيث سبيلها الاحيا
نعوتبنا على تركها ولذلك اي ولما ذكرنا ان النفل كما قلنا انها زائد على النص في صلوة السفر
الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركها اصلا ويثاب على فعلها في الجملة واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه
كما في الفجر ولا يلزم علينا صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه اذا اداه يقع فرضا
المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة
ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم
السفر نفلا ولا الزيادة على الاية والثلث في القراءة في الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على
تركها مع انها تقع فرضا لانا لا نسلم انها قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا
لم يكن في ذمته الاتيان بها ولذلك استقام عليها حد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد
لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن كانقلاب الصوم
للكفارة بعد فوات البر الا ترى ان النافلة تصير فرضا بالشروع فكذا الزيادة على الثلاث
يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر اياها فان الامر اذا وقع على الادنى لم ينصرف الى ما فوقه اذ
لم يكن مقدرا معلوما في نفسه فاذا اتى به تقدر به فصار مقدرا معلوما فلم يصرف الامر اليه كذا ذكر
اليسر فاما الامر بالصلوة فتناول افعالا مقدرة فالزيادة عليها لا يدخل تحت الامر
فرضا فلذلك جعلناها من العزائم اي ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته
على مكافاته واما النفل اذا لو بني على اعذار العباد يشرع في وقت العذر لا دائما ولا
دائما الا انه منهي عنه في الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر لانا نقول هو مشروع في هذه الاوقات
منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسد يجب القضاء عليه في الاصح والاصح قاعدا لا حاجة
دائما صح اداوه مع القدرة على القيام اذ كان مع القدرة على النزول بالايماء وان لم يكن
في الفعل لان النفل على الوصف الذي شرع وهو وصف الدوام يلازم العجز والحرج فلا بد

الليل والنهار انما هو لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فلما اعتبار
الاصل لا يعتبر هذه العوارض في الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اي
وصف نشط قائما وقاعدا وراكبا وبهذا القدر اي بشرعية الاداء قاعدا وراكبا من غير عذر من
جنس الرخص لان العذر يقدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له شبهة
بالرخصة من هذا الوجه فلذلك اخر ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة قوله وقال الشافعي
رحمه الله الى آخره اذا شرع في صلوة النفل او صوم النفل يواخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يواخذ بالقضاء
عندنا وعنده ان مضى لا يواخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع في هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى
يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشي
لا يتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا
النفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما
ثبت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء
تحقيقا للنفلية لان آخره من جنس اوله وقد عفيتم انتم حيث قلتم باللزوم في الباقي وقلت انا ان لم
يتنفل بعده اي بعد ما ادى جزءا منه فهو مخير فيه اي فيما لم يود لانه نفل فيكون على وفق الابتداء كمن اخرج
عشرة دراهم للتصدق و تنفل فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم
كان بالخيار في التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي
وحل له الترك ما لم يات به الا انه لم يلتزمه يبطل المودى ضمنا له وتبعا للترك لما ليس عليه فلا يكون
ابطالا حكما كمن صلى الظهر ثم سعى الى الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك
اليه وحل له كمن احرق حصايد ارض نفسه فاحترق زرع جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض
جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان بطلان المودى امرا حكميا لا بصنعه لا
يضمن بالقضاء كالمظنون وهو ما اذا شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس عليه يصير شارعا
في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني فكذا
ههنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك اذ الى كلمه
لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقي التزام فلا يلزمه و
الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم واما المقرض
والمتصدق فلم يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطاء فبقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط توضيح الفرق
انه لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع ينوي اربع ركعات لا يلزمه ولو نذر الصلوة قائما
يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه ولو نذر صوم يوم النحر يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على
ان الشروع اداء الفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك في الشروع
يلزمه بقدر ما ادى وما لم يوده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه فيبطل المودى بعين عند الاشتغال

اذا مع

اذا سقى ارض نفسه
فنزت ارض جاره لا
يجعل ذلك اتلافا

عن اداء الباقي حكما له اي للامتناع الثابت بالتخيير **قوله** وعلمنا نحن ان ما اداه صار للغير يعني صار مجعولا
لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء
وصار العمل لله مع حقاله ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق غيره محترم اي حرام التعرض له بالفساد
ومضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب صيانته وحفظه فلزم امراد ارتكاب المحرم وهو
الضمان ولا سبيل اليه اي الى حفظه وصيانته الا بالتزام الباقي ومع امراد …
اعني المودى وغير المودى يعني لو نظر الى المودى يلزم الزام الباقي صيانة له عن البطلان ولو نظر الى
غير المودى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه من قوانه نفل كما كان فوجب الترجيح لما قلنا
ليثبت للتعليل بل من صلح الترجيح اي وجب ترجيح ما قلنا من الاحتياط في العبادة فان قيل …
ان المودى صار عبادة لله لاما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزى فلا يكون المودى …
بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه
عبادة لانه عرض يستحيل بقاوه فلم يحتمل النقض وعدم ولا نتصور للتغير بعد العدم والدليل على ان
المودى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء
الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط فصح ان اداء الباقي لو جعل شرطا لا يخلو من ان يجعل
لانعقاد المودى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا الامتناع عنهما … شرط الانعقاد
لا يعد ابطالا وان يلتزم بالثاني وهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى …
كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولئن سلمنا كون الثاني شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن
اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى من الافعال محال
اذا انعدمت وصف العبادة عن المودى لا يكن مضافا اليه فعله كما ذكره من انتظار قلنا لا نسلم
ان المودى صوم او صلوة في الحال وكذا نقول بعض افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره
تاما شرعا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المودى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل
فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت
الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة باقترانه ببعض من الاجزاء اذ لا بد من التعليق بضرورة الجمع
بجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه
على وصف العبادة فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد
الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء التي
انعقد عبادة كان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما بعده عبادة فقلنا
هكذا اعلاء بالدلائل … الامكان … لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك … (بقدر)
فانه … كان الدليل … حبطت اعمالهم وقال … ولا تبطلوا اعمالكم ولا …
الا انه ايضا ان … تبطل الاعمال المنعقدة وان كان تراعيها حكم التمام والفراغ ولما كان الحج …

شرط البقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة واما في
… الموت يخلع النذر … لم يكن لا … النذر وان الصلوة لم يكن مشروعة
لاجل هذا القدر لانه لم هكذا جعل … يصل لها جزوان لحصل ما هو المقصود بالجزء من اداء البعض بالبعض
المقبوض … عن المحرزة فكانما … وذلك لان … لا يبطل على ما عرف … وقولهم
انعقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء منتقض بتبعيض … الصرف وراس
مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما اتى
بما نقض العبادة … الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله وجد الفساد لا محالة عند هذا
الفعل … الا ان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي
حل فيه الفساد … قطع حبلا … له علق قنديل … فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له
حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا … فيه … لغيره وسلمنا اخراف
… الارض … الى … الارض … الريح واشباه
ذلك … عن فعله على العادة … بخلاف ما … ذلك على وجه
… الفساد لا محالة بان كان … كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمل … او كان … الاحراق … يوم الريح
… اليه … من الارض … واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل
الفرضية غير انه ليس … عنه لانه ابطل … ليودي احسن … الهادم ليبني احسن … كان
… المسجد ليبني احسن منه … صار … الكلام … يجب
عليه حفظ ما … الشروع … اداء الباقي … الواسطة …
وصلوة … اذا فسد **قوله** … استدلال … النذر … ادعاه …
الجزء المودى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المودى … ذكرنا …
… اليه واما المنذور … جعل … تسمية … ولا شك … فعلا اقوى … صار له تسمية
انه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقاية … ان البقاء اسهل من الابتداء
ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة
ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو اتقاء الفعل واتمامه كان اولى … ذكر الخصم
ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة … كانت كالنذر باعتبار انه التزام
… الشروع … الاقراض … التصرف … بالعين … المقصود منه دفع حاجة المستقرض
… التسليم فكان كل واحد … التسليم نظير الصلوة …
… المقصود في … فعل … حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم
… والمستقرض واليه اشار الشيخ بقوله … الله ثم … بعض … ان …
… الى بعض … الله … لا … الامتناع عن اداء الباقي …

النذر المرجود من الصدقة فيبقى صدقة بدون ما لم يوجد والنفل المرجود من فعل الصلوة والقربة
قربة بدون الباقي فيلزمه المضي صيانة ولا يلتزمه في الصدقة واما الافطار بعذر الضيف
فرخصة مع بقاء الحظر ولذا كان الامتناع افضل ولذا لو حلف بالغرض ورأى فيه صبيا كذا
او يغرق ويمكنه ذلك الا ان الاستنفاذ يحتاج فيه قطع الفرض واستنفاذ الصبي يجب ذلك عليه صيانة
عن الهلاك وفيه ابطال حق الله لحق الادمي فكذا فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن الاذى
وصحة الخلوة ممنوعة ايضا بل هو فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في شرحه واما الشروع
في تمام الامامة قاعدا او نية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين فبناء على النذر لان ما ورآء الركعتين
وصفة القيام ليسا بشرط لبقاء المؤدى لا لمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة والامام
بعذر الضيافة والقراءة بالمستقبل لانه حق نفسه تعالى واما فصل المظنون فالقياس فيه
زفر لان المؤدى لم يقع عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا انا استحسنوا وقالوا ان
هو الشروع صادف الوجوب فلعل لان الوجوب لا ينكره في شرح اخره كما لو قال لله على الظهر
وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عمل لا بما عند الله لان ذلك ليس في وسعه وعند انه شرع
فكان كما لو شرع في الظهر وصوم القضاء ثم افسد الا انه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا
لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن افسادها بل يجب على عبادة نفل التزمها وحصلها
وبلغ القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلتزمه باختياره
للعهدة فلا يجب عليه صيانته وهذا لان القياس يوجب ان لا يعتد بفعل عبادة اصلا لان
الدين قصد اليه ليس بموجود والنفل لا يعتد فيه بدون القصد اليه الا ان الشرع
نقلا من غير قصد نظرا له بجعل منعقدا في حقه نظرا وهو الصحة بعد الاداء والبناء ثم
مشروعة فيما له منه ضرر وهو الوجوب والسنن كثيرة يعني لا احتياج الى ايراد النظائر
في باب الصلوة والحج وغيرهما كالطهارات والصوم والاعتكاف على ما تضمنته كتب الفروع

قوله واما الرخص فلما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت
انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة احق من الاخر لجواز ان يكون انفع للتفضيل من حيث كونها
تفعل كذا اي انت خليق بمعنى في الطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر اتم من الاخر اي اكمل
كونه مجازا فيما استبيح اي سقطت المؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت
قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان في اعلى درجة
الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة كانت الرخصة في
كذلك ايضا وذلك مثل الترخص باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخص بعذر الاكراه التام مع اطمينان
القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مطلقة لا تنكشف بحال
ان حرمة الله في وجوب الايمان قائم لا يحتمل السقوط لان الوجوب وهو وحدانية الله وحقيقة صفاته وجميع ما اخبر

ايمان به لا يحتمل التغيير لكنه اي لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اي في ذاته يفوت
بالامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق
الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم
التكرار في الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس من ركن الايمان وما صار حقه مؤديا به نفيت حقه من هذا
الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حالة البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه
فلما كان يعدم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة
حقه حسبة اي طلبا للثواب وعلى الله فيما يدخر الاخرة فهذا اي البذل مشروع قربة كالجهاد لانه لما بذل نفسه
لم يهتك حرمة دينه كان اعلاء دين الله وهذا هو عين الجهاد والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ
رجلين من اصحاب رسول الله عم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني رسول
الله فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني رسول
الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله عم فقال اما الاول فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد
اخذ برخصة الله فلا اثم عليه فعينه دليل على انه لو امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار الصلابة
في الدين وما روي عن قصة عمار وخبيب رضي الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول
الله عم وذكر الهتهم بخير فلما اتى رسول الله عم قال له ما وراءك يا عمار قال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت
الهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال ان عادوا فعد اي فان عادوا الى
الاكراه فعد الى طمانينة القلب فانه لا يظن برسول الله عم انه يامر احدا بالتكلم بكلمة الكفر كذا في المبسوط
وعلى المعاني لو عادوا لك فعد لهم لما قلت فيه دليل انه لا بأس للمسلم ان يجري كلمة الكفر على اللسان
مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب واخذوا خبيب بن عدي وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه
على ان يذكر الهتهم بخير ويسب رسول الله عم وهو يسب الهتهم ويذكر رسول الله بخير فاجتمعوا على
قتله فلما تيقن انهم قاتلوه سالهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت
كيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سالهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله حين يقتلونه
فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرأ رسولك مني السلام
اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول ولست ابالي حين اقتل مسلما
على اي جنب كان في الله مصرعي وذلك في ذات الاله وان يشا يبارك على اوصال شلو ممزع فلما
قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرئه سلامه فدعا
رسول الله عم له وقال هو افضل الشهداء وهو رفيقي في الجنة فهذا تبين ان الامتناع والاخذ بالعزيمة
افضل كذا في المبسوط **قوله** وكذلك الذي يامر بمعروف اي وكالمكره بالكفر من يأمر بالمعروف مثل
ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يتركه قال عم ومن يفعل ذلك فليس
الدين يقيم الا ان يتقوا منهم تقية وانه ان فعل فقتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق

والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور
واذا تمسك بالعزيمة كان ماجورا وكذلك النهي عن المنكر اذا ان الشرع لم يتمكن لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن
المنكر وكذا العكس والدليل على ان الاول رخصة [illegible] في حرمة المنكر باق ظاهرا لما من مراعاة حقه فانه لو اقدم [illegible]
حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار
بالقلب واعتقاد الحرمة باق **قوله** بخلاف الغازي اذا بارز ذكر في السير الكبير ولو ان رجلا
حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر بهم او ينكأ فيهم فلا بأس بذلك لانه يقصد النيل
من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله عليه السلام غير واحد من اصحابه ولم ينكر
عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استاذنه في ذلك [illegible] ما روي ان النبي عليه السلام [illegible]
احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها وابشر بالشهادة
عليهم حتى فرقهم وقتل هو وان كان لا يطمع في نكاية فانه يكره له هذا الصنيع لانه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين
ولا نكاية في المشركين فيكون ملقيا نفسه في التهلكة والانكار على الملأ لدفع [illegible] في اعزاز الدين [illegible]
بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه وانه لا يتفرق جمعهم
بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما امرهم به فلا بد ان ينكأ فعله في قلوبهم وان كانوا
لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفار لا يعتقدون حقية الاسلام وفعله لا ينكأ في باطنهم بشيء والا
ظاهر الاباحة الاقدام وان كان لا يطمع في نكاية ولكنه يجرئ المسلمين عليهم حتى يظهر فعلهم النكاية في
العدو فلا بأس به ان شاء الله لانه لو كان على طمع من النكاية بفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطمع
فيهم بفعل غيره وكذلك ان كان يطمع النكاية في ارهاب العدو وادخال الوهن عليهم بفعله لان
هذا افضل وجوه النكاية وفيه منفعة للمسلمين وكان له ان يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة
وفي المغرب نكأ القرحة قشرها ونكا في العدو نكاية اذا قتلت فيهم او جرحت
قال الليث ولغة اخرى نكيت في العدو نكاية وعن ابي عمرو نكيت العدو لا غير وعن الكسائي
كذلك [illegible] معتدي بنفسه الا في جامع الغوري قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت
فيهم وجرحت قال [illegible] اذا انت لم تنفع بودك اهله ولم تنك بالبوسى عدوك [illegible]
قوله وكذلك ان كان يكون في حكم المكره على القتل بشدته فيمن اكره على ان يقتل غيره بالقتل رخص
ذلك لبقاء حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت
معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة
الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة التعرض [illegible] لاتلاف مال الغير لعصمته واحترامه [illegible]
لا يحتمل بالاكراه فكان في الصبر آخذا بالعزيمة فيما [illegible] للجهاد لانه اتلف نفسه صيانة
لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون شهيدا كذا ذكره الشيخ في بعض كتبه وذكر [illegible]
في هذه المسألة فان [illegible] ان لم يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى [illegible]

[illegible] الا انه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار [illegible]
[illegible] الكفر ونحوها وليس هذا في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا
[illegible] الى اعزاز الدين فالمبتلى به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخمصة رخص له
[illegible] حقه في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فان امتنع حتى قتل وان
[illegible] ينظر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط وكان له
[illegible] لانه [illegible] حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا ان يكون مسافرا او مريضا
[illegible] حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح له الافطار بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر فعند خوف الهلاك رمضان في حقه كشعبان في حق غيره فلا يكون
[illegible] بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة كذا في المبسوط وما اشبه ذلك
من العبادات مثل الصلاة ونحوها والحقوق المحترمة مثل ما لو اكره على الدلالة على مال نفسه
او مال انسان آخر رخص له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله
او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد **قوله** واما القسم الثاني وهو الذي
دون القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح بعذر مع قيام السبب اي السبب المحرم
موجبا لحكمه وهو الحرمة الا ان الحكم متراخ عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت
الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول
فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع
بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في المبيع
والمطالبة بالثمن ثابت في البات متراخ عن السبب المقترن بشرط الخيار والاجل
كذا ذكر شمس الائمة مثل المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر
وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
والنقل الوارد [illegible] كان فرضا الا ان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخى في حقه الى ادراك عدة
من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا من [illegible] المكره على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة
الافطار لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى
حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها ثم
هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى لم يكن
ثابتا في الحال فلم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار
في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقية لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق يعني
من حيث ان حكم السبب تراخى عنه من غير ان يكون معلقا بشرط اذ لو كان معلقا لما جاز الاداء
قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكان السبب غير تام في الحال كما [illegible]

على

الوجوب وحل الافطار بعد ما تم السبب رخصة خفيفة فلهذا كان هذا القسم دون الاول لان
مدخلا للمجاز بوجه وفي الثاني للمجاز مدخل والدليل على تراخي الحكم انه اذا مات قبل ادراك عدة من ايام
اخر ولا شيء عليه كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزم الامر بالفدية عند
الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات في
زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت في الحال ثم الشيخ
من غير تعليق بالنص قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود ان الصوم في السفر لا
يجزي عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر او لم يصم وهو منقول عن
ابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم قالوا ان الامر على الوجوب في حقه باداء العدة بقوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان ولقوله
الصائم في السفر كالمفطر في الحضر ومذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت
يجوز لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يعم المسافر والمقيم وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر لبيان الترخص بالفطر فلا ينتفي به وجوب الاداء والاجزاء وفي الاحاديث الدالة على الجواز
وحديثهم محمول على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه في الاسرار
قوله وكانت العزيمة اولى اي الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب
شهود الشهر كامل لما كان قائما وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل للعبد
ولله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر على ما يشعر فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى ولتردد في الرخصة
بمعنى اليسر لم يتعين في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهرهم
ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على ما سبق بيانه فكانت العزيمة ان
اي تتضمن معنى الرخصة وتضمن اليسر وهو اليسر من هذا الوجه فلذلك اي لتاديتها معنى الرخصة
العزيمة اي كملت لحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى وحقيقة
المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان تكون
الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا النقصان انجبر رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه لان
الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت وكان الاخذ بها اولى
في القسم الاول وقد اعترض ان فمع ذلك اي عن ترجيح العزيمة وجعل الرخصة اي العمل
بها اولى في احد قوليه اعتبارا بالظاهر من تراخي العزيمة اي تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم
لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قال اصحاب الظواهر الا انه
ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قوله في اداء
الصلوة في اخر الوقت لان وجوب الاداء استقر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب
فينبغي ان لا يجوز الا انه ترك ذلك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقي معتبرا في فضيلة التاخير وبدليل قوله عليه السلام ان الله

تحصل

افضل

[illegible]

وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم ثم لا فضل له في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم
ان الفطر افضل ولنا ما ذكرنا وما روي عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر ترخص بالفطر وان صام فهو افضل
والاحاديث في الباب كثيرة وذكر في الوجيز والصوم احب من الفطر في السفر لتبرئة الذمة
اذا كان لا يتضرر به وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة
الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحاق وقالت طائفة
مثل النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي واصحاب الرأي افضل وقالت طائفة منهم مجاهد
وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ايسرهما الايسر منهما قوله الا ان يضعفه الصوم
من قوله فكانت العزيمة اولى يعني الا اذا اضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى ولو صبر حتى مات
كان آثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو لم يفطر لنفسه لانه بالصوم صار قتيلا بالصوم
وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل
المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الى قوله هذا
مع التمكن وان كان في ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل
على وجه تضمن يسرا فاما التعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا
للمشروع او معناه ان الصوم شرع لارتياض النفس بمخالفة هواها على ما مر في ابواب الامر
فاذا ادى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع فلم يكن
نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اي لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكره على الفطر بالقتل
الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هنا كان صدر من المكره واضيف اليه فلم يكن
الصابر مغيرا للمشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين
وذكر الشيخ في شرح التقويم اذا لم يفطر في السفر او المرض حتى مات كان آثما لان الله تعالى
اليه تناول حقه وبالتعجيل في الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومتلفا لنفسه بالامساك
لانتفاء حق الله تعالى وهذا الاحتراز عقلا وشرعا وذكر في شرح التاويلات ان المسافر والمريض اذا
اكره على الافطار فامتنع حتى قتل ينبغي ان لا يكون آثما بل يكون شهيدا لكونه مقيما
حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه ورد
في حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك الافطار مثل قوله عليه السلام من صام في
السفر فقد عصى ابا القاسم وقوله عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر والمراد حالة خوف
التلف على نفسه لورود الاخبار في اباحة الامتناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف
فدلت على ان الافطار مطلقا في حقه للحال فلا يكون الاداء واجبا فلا يكون مقيما
حق الله تعالى في الامتناع فيكون آثما والاكراه في حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل
وجه فيلتحق به قوله تعالى متممة ما حط عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا رخصة مجاز لان

مع الصوم

لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا تسع رخصة اصلا ومن هاهنا رخصت على غيرنا فاذا قابلنا الـ
كان الشروط في حقنا توسعة وتخفيفا فحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة
تحقيقنا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيـ
تصيبنا في حقنا والرخصة نسخة في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة والاحكام
النفس التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال الاشياء اللازمة لزوم الغل كرها في غير الـ
الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم
نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء
نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السـ
عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم
الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة
النوع الرابع وهو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان
للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك السبب مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخـ
كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس بمقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي الـ
مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث
جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى روي ان النبي عم نهى عن بيع ما ليس عند
ورخص في السلم كان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه ثم رخص
له المشتري على البيع فنهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في غير السلم
يثبت القدرة على التسليم ثم هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية
في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة لو ذكر لان سقوط هذا الشرط للتيسير على الـ
ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصود
الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه للتخفيف واسـ
مشروعة كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة
كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لما روينا
ولقوله عم لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك ولنهيه عم عن بيع الكالي بالكالي وقد يد
بعد قوله مشروطا تاكيد لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا بطريق الرخصة او تقديره لم يبق
ولا مشروعا لكيد الاحتمال وهذا اي سقوط العينية في باب السلم باعتبار تعين الشريـ
لان العجز عن التعيين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم يكن عاجزا لما باع باكثر الـ

مثل ع

سقط ع

اعم مساواة لا ... فلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا كشطر الصلوة في حق المسافر **قوله**
المكره اي ومثل السلم المكره اي فعل المكره على شرب الخمر واكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او وكذلك المكره او المضطر في الاقدام على الفعل من خصال نوع
لان اسم المصدر على مفعول من جنسه واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحو
في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع الاثم فذهب بعضهم الى انها لا تحل
يكن رخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن
ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وفايدة الخلاف
فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عند الفريق الاول ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا ياكل حراما
فتناول شيئا من المحرمات في حالة الاضطرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تع
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم وقوله تع فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم اي فمن دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة
غير مايل الى اثم وهو ان ياكل الميتة فوق سد الرمق تلذذا فان الله تع غفور حيث غفر له ما اكل ثم
رحيم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما فدل
المغفرة على قيام الحرمة الا انه رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما في الاكراه على الكفر وان
هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة
فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة ولنا قوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت حالة الضرورة
كما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب
من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة في حالة الاضطرار
بنص قاطع لا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تع الا من اكره فانه لم يدل
على الاباحة الا انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ
التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فيستثنى الغضب بالاستثناء ولا يدل
ذلك على ثبوت الحل وما ذكره الشيخ في الكتاب وهو ان حرمته اي حرمة المذكور وهو اكل الميتة
وشرب الخمر وتحريمها ما ثبتت الا صيانة لعقله من الاختلاط ودينه عن الخلل الواقع فيه بسببه
ورد في الخمر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ونفسه عن تغذي خبث الميتة ونظايرها اليه كما
ذكر الامام في قوله ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف به اي بالامتناع فوات نفسه لم يستقم
صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فيسقط المحرم ويبقى
صيانة العقل والنفس فكان هذا اي اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاط الحرمة هذه الاشياء فاكل
لم يصر موذيا لانه قد سقط بل صار مضيعا لدمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة

فصار كلما ذكر من هذه الاشياء
محرمة في حالة الاختيار مباحة

فكان انما يريد به ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم ياكل دخل النار الا ان
الاشياء مشروعة في الحال فلم تكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال [illegible]
المجازية والاستثناء متصل بقوله لان الحرمة ساقطة او بقوله فيستثنى المحرم وهو بمعنى لكن
المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول
قدر ما يحصل به سد الرمق وتدارك المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه المخمصة يتعذر عليه رعاية
المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي التيسير
رحيم اي غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله رحيم بشرع الرخص
غفور للذنوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما تعبدهم
وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفي عين المعاني
الله غفور بازاحة المحرم عند المضطر رحيم باباحة المحظور للمعذور قوله ومن ذلك اي
القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلاة بانه رخصة اسقاط قال الشافعي القصر رخصة حقيقية و
الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا قياسا اقتضاها في السفر وفي الحضر وقول [illegible]
ان بعض ركعتين في التشهد دون التحضير واحتج بقوله واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة شرع بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب
للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه
ولو نوى ما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر بعد ما تهيأ شارع الى ان القصر
عارض فلم يعمل به اي لم يتغير حكم الاصل بمنزلة العبد اذا اذن له مولاه بالجمعة تخير بين
الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء وكذا المسافر
بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل لا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا انه
بالترك والتاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط اي القصر ليس برخصة حقيقية بل
للعزيمة وهي الاربع حتى لا يصح اداؤه من المسافر اي اداء ما سقط عنه كالوصلي
لان الشيء في حقه لم يبق مرخصا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا لما بينا وخلط النفل
قصدا الا بعذر واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا ولم يقعد على راس
فسدت صلوته وانما جعلنا بها اي هذه الرخصة اسقاطا لتغيرها اسنده لا الدليل
اي بالدليل ثبت الرخصة واسند لا المعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن
ابو النبي قال سألت رسول الله عم ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله
فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عم فقال ان هذه صدقة تصدق
عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير اما اسم الاشارة
الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث للخبر كقوله تعالى بل هي فتنة او

الصدقة
الرخصة صدقة فالشافعي تمسك بهذا الحديث وقال الخبر النبي عم ان القصر صدقة و
[illegible] ثم الاثبات لا يتوقف قبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فتقبل القبول المتوقف على ما كان
[illegible] ادرج في تقرير رده هذا الكلام وسماه اي القصر صدقة والتصدق مع احتمال التمليك اسقاط
لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها
[illegible] او كما قال تقبل الشرايع اي اعتقدها واراد بقوله مع الاحتمال التمليك ما لا يحتمله
[illegible] حقا ما يحتمله من وجه فان التصدق بالدين تمليكه لكن اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه
[illegible] تصدقت بالدين عليك او ملكتكه فانه لو قبل او سكت سقط الدين وان قال لا اقبل يرتد الى الدين
التمليك من المديون ويحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلان يكون التصدق
اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما
التصدق هنا لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق من اجل اسباب التمليك
[illegible] الى محل يقبله مثل ان يقول لاخيه وهبت منك العبد لك او ملكتك او تصدقت
[illegible] اذا صدر من العباد يقبل الرد حتى لو قال الاخ لا اقبل لا يثبت له ولاية المعرفة
صدر من الله عم لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اوجبه واثبته سواء كان
[illegible] شيئا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك
الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامراته وهبت ملك
النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت
القصاص لك او ملكتكه او تصدقت به عليك تطلق المراة ويسقط القصاص من غير قبول
[illegible] لا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط وان قال لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر ممن لا يتهم بما لا يحتمل
[illegible] من شطر الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض
[illegible] تثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى ابن عم الاسقاط تصدقا في قوله وان
تصدقوا خير لكم ومن الدليل ما روي عن عمر رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان تمام غير قصر على
لسان نبيكم وعن ابن عباس رضي الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر
وعن ابن عمر رضي الله عنهما من صلى في السفر اربعا كمن صلى في الحضر ركعتين وسال ابن عباس
[illegible] احدهما ان يتم الصلوة والاخر يقصر عنه فقال للذي قصر انت الكامل وقال للذي اتم
[illegible] قصرت كذا في الاسرار والمبسوط وروى [illegible] رضي الله عنه ان النبي عم قال المتم الصلوة
في السفر كالمقصر في الحضر كذا اورده سفيان الثوري في كتابه [illegible] والمراد بالاية قصر الاحوال
[illegible] بين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات فثابت بالسنة قوله وفيه تغيير الشرع
القصر [illegible] اذا ثبت الرخصة الحقيقية لم يشرع للعبد الخيار بين الاتمام على
العزيمة وبين الاتيان بالرخصة لان [illegible] تضمنت ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا

آخر لبيان ان في الرخصة كالصوم في السفر تضمن تيسيرا من الله للمسلمين فانها ان
نقصت ثواب ولا نوع بسبب سقطت لحصول المقصود بالرخصة وبعض التيسير فيه
نحن فيه تعين التيسير في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال نقصان ثواب لان تمام الثواب في فعل
ما عليه لا في اعداد الركعات قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا اعتبر حسن العمل لا كثرته
افضل الصدقة جهد المقل اي طاقته فجعل جهده افضل وان لم يبلغ الا درهما ونقصان
بكل ماله ثم المسافر قد ادى جميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه
المقيم على الفجر ولا الظهر العبد على جمعة الحر فاذا كان كذلك وجب القول بسقوط **قوله**
كما ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيته واختياره فان اختار القصر كان فرضه
وان لم يكن لم يختر ذلك كان فرضه اربعا وفيه فساد من وجهين احدهما ان هذا التخيير لم يتضمن
والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود
مضرة تندفع عنه فاما ثبات مثل هذا التخيير للعبد فيتنزع ليباشر ما فيه من حصا
فيكون شريكا والثاني ان هذا التخيير يقتضي ان يكون نصب شرعه وحكم مفوضا الى
ومعلقا به كانه قال شرعت القصر ثابتا في حقكم ان اخترتم ذلكم وذلك باطل لانه متى علقت
يكن مشروعا في الحال كالطلاق المعلق بمشيئتها واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشيئة
الطلاق المعلق بالمشيئة والجزاء اضافة نصب الشريعة الى غير الله تعالى اولى الرسالة
الى غيرهم يؤدي الى الشركة في خاصة الربوبية او الرسالة واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ
بين كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيئين اللذين خير
بينهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا التخيير بينهما من غير حصول نفع
وسل هذا الاختيار الا لايليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما
الآخر متعلق باختياره كان هذا التعليق للشرع باختيار العبد وكان كل واحد منهما نوع
في الربوبية ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الا ترى ان الشرع اي الشارع تولى وضع
جبرا حتى نقول امر الله تعالى على قدر ما اراد منها من اباحة اوندب او وجوب من غير
للعباد اختيار في ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهي
فسئل الشروع بالشرع تعلق القصر بقول العبد وانه ما ثبت بنفسه كما ان المشروع
بفعل هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعزيمة لا ما هو الاصل فلا يكون سبب
اوان يعا البقا وانما يكون البقا الاداء لا غير على هذا اصل الشرع والى العبد ما سلك
من سقوط الاقامة دون اثبات الاحكام كما في الاسرار والجزاء ان يكون قوله الا ترى
كلام ردا لما علق الخصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير في انواع الكفارة اي
اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله هديا بالغ الكعبة الاية والتخيير

الحانث بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فانه اي من حلق لم التخيير وهذا اي ولان لفظ
التصدق مما لا يدل على الاسقاط في القصر لم يحتمل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه
التاخير لا بالصدقة بالصوم وانما اسقاط البعض هذا اي في المتنازع فيه فنظير التاخير في
الصوم وهو ثابت بالاشياء منا ولا راى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا ينبغي ان يجوز الصوم
الفرائض التي لم يخرج عن السنة وبقي موجبا كما كان حتى لزمه القضاء اذا ادرك
من ايام اخر جاز التعجيل لان الوجل ثم قبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول
لان التاخير ثبت للتيسير واليسر متعارض في الاخر بما ذكر في الكتاب وهو من اسباب البيران
التي اذا عمت طابت فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل
النوع من الاختيار فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي لا يثبت للعبد لانه الهي كما بينا
وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب وباشتماله على معنى الرخصة ايضا وانما تمسك
ان فيه هذا الماسك لانه يمكن ان الرخصة بطاعة العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم
خر ناطق عن من ايام اخر لانه ليس بطالب الصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم في الحال الفطر
وفي الصلوة لم يتاخر الحكم الى زمان الاقامة بل وجب الصلوة في الحال والقصر رخصة
العزيمة اول ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة
مخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهي الجمعة وهذا تخيير بين القليل
والكثير لانا لا نسلم انه مخير فيه بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد
من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكر
المغني ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا لانهما اي الجمعة والظهر مختلفان فيصح التخيير
بينهما للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخر
لا يجوز وكذا الاصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه وتشترط للجمعة ما لا تشترط للظهر واذا
كان كذلك استقام التخيير بين الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة وكذلك لو قال ان عنى كلا يلزم
تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صيام سنة فنفعل
وهو معسر بين صوم ثلاثة ايام عند محمد وهكذا عند ابي حنيفة انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه
بين القليل والكثير في جنس واحد لان كل واحد اي صوم السنة والثلاثة مختلف في المعنى اي مختلفان
في ان الثلاثة ضرورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة
كفارة لما فيه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق
عند وهذا اذا كان التعليق شرطا لا يريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان المقصود منه المنع عن الدخول
فاما اذا كان التعليق شرطا يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم غائبي فعلي كذا فلا
يخير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح وفي مسئلتنا اي مسئلة ظهر المسافر ما سواء

اي النقص والاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط والضمير راجع الى المفهوم المذكور
انا انزلناه في ليلة القدر ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة نصا اي ما ذكرنا من تعين ...
حق المسافر وتخيير العبد المأذون في الجمعة نظير بعض لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى ...
المدبر وتخيير بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المولى اذا جنى لزم الاقل من الارش ومن قيمة
المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير وتعين الوفر في الاداء ...
المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث يخير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر ...
لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فاستقام التخيير ...
كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه
في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت
فلا عدوان علي وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثماني ...
بل المهر هو الرعي ثماني سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله فان اتممت عشرا فمن عندك ...
يتقرر الفرض على مسئلتنا ركعتان والزيادة على ركعتين نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده ...
الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه ...
شمس الائمة ولا يلزم على هذا ما ذكرنا في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام ...
في الباقية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فهذا تخيير بين القليل والكثير ...
لانا لا نسلم ان الرخصة تعينت في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان
التخيير مفيدا وعلى هذا الحرف تخرج جميع ما يرد نقضا عليه **قوله** ويتصل بهذا الاصل اي بهذا ...
من الاقسام حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه يعني ضد المامور به والمنهي عنه فان ...
الفعل في قوله اضرب منسوب الى الضرب وطلب الامتناع في قوله لا تشتم منسوب ...
الشتم ولم يقل في ضدهما لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهي فيتوهم ان للامر اثرا في ضده
وهو النهي وكذا العكس وليس المعنى اذ لا حكم لهما في ضد انفسهما بالاجماع فان الامر ...
تحرك لا تقتضي ... لا تسكن اصلا بالاجماع بل في ضد المامور به وهو الحركة ...
وضد المنهي عنه وهو السكون هو الحركة فيكون للامر وهو قوله تحرك اثر في المنع عن السكون
حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن ويكون للنهي وهو قوله لا تسكن اثر في المنع عن الحركة ...
حتى كان بمنزلة قوله تحرك وهذا الباب لبيانه

باب حكم الامر والنهي في اضدادهما

اي اضداد ما نسبا اليه ذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واهل
الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان
له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع يكون
الامر نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين ...

المولى ...

قالوا بان ... الامر الوجوب ...

والندب فقالوا امر الايجاب يكون نهيا عن ضده او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الندب
لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل جعل امر
الندب نهيا عن ضد المامور به نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا
النهي عن الشيء امر بضده او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون
كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل جعل امر
الندب نهيا عن ضد المامور به نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا
واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر يكون امرا
بالايمان والنهي عن التحرك يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا
وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وقال الشيخ ابو منصور لا فرق بين الامر
والنهي في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه الا ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو تركه
والنهي عن الشيء امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد نظير التعين كالتحرك يكون
تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء وهذا
بيان الاختلاف بين المعتزلة ثم انهم اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهي عن الشيء
لا يكون امرا بضد المنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضده ... اصنف
الى ان ذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت
عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي وذهب بعضهم منهم عبد الجبار
وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم بل يدل على حرمة ضده وقال بعضهم
يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه ان الامر بالشيء نهي عن
ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهبت المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن
الضد ... والمسئلة مفروضة فيما اذا ورد الامر مطلقا ... انه على الفور ولا يدرى
... عقيب الامر كالايمان يفعل عقيب الامر واما اذا قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر
المسئلة ... واليه اشار ابو ... ايضا ... قال ابو بكر الجصاص وابو منصور ... المامور
... ان نفي الامر اذا اوجب تحصيل المامور به على طريق الفور يقتضي النهي عن ضده
... وكذا ذكر شمس الائمة ايضا وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشيء نهيا عن
ضده اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا بدل والتخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون
نهيا عن ضده كالكفارات واحد منها واجبة مامور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها الى غيره
وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعني اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مامور به
كان تركه وهو فعل بضده منهيا عنه وكل منهي عنه تركه وهو فعل بضده مامور به كان تركه وهو فعل

اهل السنة فانا ...

صاده منهيا عنه وكل منهي عنه تركه فهو فعل اضداده مامور وان كان لكل واحد منها تركه ضرورة
متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا وعندهم فيما له اضداد نفس …
كان الامر بالشيء نهيا عن ضده وكذا القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو ينقسم امرا ونهيا
ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله هذه العبارات والامر …
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر بشيء ولا كونه نهيا او لا شك ان ضد المامور به منهي عنه وضد
مامور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن …
يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من
ما تفوق له من اللفظ والفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء ثم في بحث هذه الاقوال …
بعضها على البعض كلام طويل طويناه ذكره ومن طلبه في مظانه ظفر به والغرض بيان المذهب
على ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد و…
الائمة وصدر الاسلام ومن تابعهم **قوله** اذا لم يقصد ضده بنهي احتراز عما اذا قصد الضد
مثل قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن فان الضد فيه مثل هذه الصورة حرام بالدلالة
وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يوجب …
قوله يقتضي كذا ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا
او الاشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب
تقال يوجب بل يقال يقتضي على ما عرف في معنى سنة واجبة اي سنة موكدة قريبة الى الواجب
القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك اي يقتضي كون الضد في معنى سنة موكدة يعني اذا كان
للتحريم **قوله** وقد ذكرنا يعني ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط عند انتفاء
الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق وكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على
ما كان قبل الامر والنهي الا يرى انه لا يصلح دليلا لما وضع له اي الامر بالشيء وضع لطلب ذلك
وايجابه ولا دلالة على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلأن لا يكون دليلا على
لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى بيانه في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اي بيعوا
بالحنطة فموجبه ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة
ولا دلالة في ثبوت موجبه في غير هذه الاشياء واما الا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا في غير ما
لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ما وضع له فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك …
باعتبار انه لم يات بالمامور لا باعتبار انه فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا
والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر المنهي القبيح لا باعتبار فعل
الضد ايضا فان قولهم لهذا يذم العقلاء تارك الصلوة بانه لم يصل لا بالقيام والاكل والشرب
ما يضاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لا باشتغاله بما يضاده من …

ولاما به لا يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعله ومما يرده الغسل والتيمم لان المراد
… على عدم الفعل كيف والعدم الاصلي غير مقدور واعلاده فقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
يكسبون ونحوها واما المدح فليس على العدم الذي ليس في وسعه وانما هو على الامتناع الذي هو فعل
يلزم عليه قوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة لان ذلك ترتب العقوبة
الفعل حقيقة فان المراد والله اعلم لم يكن من المعتقدين لها فترك الاعتقاد فعل وهو كفر فكانت العقوبة
على الكفر **قوله** واحتج الجصاص يعني في فصل الامر بكذا قال شمس الائمة ان ابا بكر الجصاص
… على ان المطلق يوجب الايتمار على الفور فقال من ضرورة وجوب الايتمار على الفور حرمة الترك
بضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده ولحكمه توضيحه ان الامر طلب الايجاد
المامور به على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر فهو الايجاد فكان حراما
منهيا عنه يقتضي حكم الامر ولهذا استوى فيه ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لان ما كان
من الافعال يفوت ما هو المطلوب بالامر انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار اشتغل بالقعود
او الاضطجاع او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج واما النهي فانه للتحريم اي النهي لاثبات
الحرمة واعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باتيان
… يكون النهي حينئذ امرا بالضد واذا كان له اضداد لا يوجب امرا بواحد منها لان الامر بالضد
… ثبت ههنا ضرورة النهي وانها ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم
… اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت بخلاف
جانب الامر لان اتيان المامور به لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور
لان ترك افعال كثيرة من واحد في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد
واحد فان الساعة الواحدة لا يتصور فيها اثبات افعال شتى وانما يتصور اثبات فعل واحد ولكن
… فعل غير متعين فلم يجعل امرا به ايضا يوضح الفرق المذكور بينهما ان مع التصريح بالنهي فيما له ضد
واحد يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال لا تتحرك ولك الحث او لا تسكن او انت مخير في
السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والامر
به تصريحا بيانه فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد دون الامر
… يقول لا تسكن والحث الى التحرك من اي جهة شئت او تقول لا تقم وانت في ما شئت من
القعود والاضطجاع وكذا لو كان … انه لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد ولكن من اختار انه
… امر بواحد من الاضداد غير عين يقول لما كان النهي مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقق حكم
النهي لكنه يحقق الانتهاء المنهي عنه الى ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر …
… الجمهور كما في احد انواع الكفارة ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ما له اضداد
… النهي باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب قوله … ولا يكتمن ما خلق الله في ارحامهن الاية من الحيض والحبل

امر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مامورة بالاظهار والمحرم منهي عن لبس المخيط
عمر رضي الله عنه ان رسول الله عم قال لا يلبس القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الخفين الا ان لا يجد
فيقطعهما اسفل من الكعبين ولم يكن مامورا بلبس شيء متعين من غير المخيط لان النهي عنه
والانتقال المنهي عنه المخيط يتكون ضده غير المخيط وهو شيء واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان
ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف المخيط وغير المخيط فان لكل واحد منهما انواعا
القيام فان تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عن القيام مما له اضداد لا مما له ضد واحد واحتج
بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت لكل واحد من القسمين حكم النهي الثابت في ضمن الامر
في ضمن النهي ادنى اي دون ما ثبت به اي بكل واحد من الامر والنهي اذا ورد مقصودا لان الثابت
يكون مثل الثابت مقصودا بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه
بمنزلة امر ورد لحسن في غير المامور به فيثبت به كون المامور به سنة قريبة الى الواجب
وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو الاخلال بالسعي او فواته اقتضى كراهة المنهي عنه
مباحا في نفسه ولم يكن بها ثم انكا هذا النهي لانه مقتضى ضرورة فوات المامور به لا مقصود
عليه انهم اجمعوا على انه اذا قضى الفائتة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز
العهدة مع انه منهي عن الاشتغال بها في هذه الحالة لان النهي لما ثبت ضرورة فوات المامور
في نفسها بالتحريم فاوجب الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب في الاوقات المكروهة
فلذلك اثبت التحريم في نفسه واوجب الفساد **قوله** واما الذي اخترناه وهو ان الامر
كراهة ضده نبناه على هذا اي على ما ذكر الفريق الثالث لا على الوجه الثابت بنفسه
بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي اشتغاله فيكون
في الضد بانتفاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت التحريم فلذلك قلنا
كراهة الضد الا ان يوجبها ويدل عليها الدليل الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص
سببه الضد ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر
اي اضداده الذي يأتي المخاطب كذا ذكر شمس الائمة ورايت في بعض النسخ وكذا
ترجيب ترغيبا في التحرز عن تلك الاضداد بعين وبحور مثل هذا على ما منا في الامر
في انكار ومعنى الاقتضاء ههنا كما عني بالعزيمة الاقتضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا
المنطوق لا التوقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود
ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما
فلذلك يثبت من حيث النهي في الامر به بالقدر ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب
المقتضى مذكورا بالقدر ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول
ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء والاقتضاء

الا الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس
نظير المعلقات فانها لا انعقاد لها الا عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود
الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط بعدم اصلي والعدم الاصلي غير مفتقر
الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء وانما وجوب الاقدام على
الايجاد يستلزم حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ما ثبت
من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء وذكر الشيخ من امثلة ما ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه ليس بمنهي ادري ماذا كان يراه ان توجه الوعيد على
ترك المامور به لا يكون بضده المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل لا مرد فيه جميع اهل القبلة ثم
الاقدام ما امر به من غير فعل ارتكبه لا يوجب المأثم فان كان الوعيد متوجها الا على الاقدام المأثم
يوجب على ما ثم في حاجة له الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم
يكن يتوجه الوعيد من فعل محظور ارتكبه وذلك بفعل الترك فكيف يزعم يتوجه كل الوعيد
ثالثا ذكر الفرائض من ثبوت العقوبة له لو لم يتخلص الله رحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه
والمحظور وهذا ما يابا جميع اهل العلم والى ما اشار صاحب الميزان ايضا وقال وما قاله بعض المشايخ
انه يقتضي كراهة ضده خلاف الرواية فان من ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام قلت
على المكروه لا يعاقب على تركه ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا
للمامور به فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فيحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه
الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك
الاجابة ومباح باعتبار ذاته وسبب للثواب باعتبار قهر النفس على ما مر تحقيقه في باب النهي وكونه
حراما للغير لا يمنع استحقاق العقوبة كالمكث في ال الغير **قوله** واما قوله جواب عن تمسك
الجصاص بالاجماع على فصل الثاني اي قول الله عز وجل لا يحل لك النساء من بعد الاية ليس بنهي كما زعم الجصاص حتى يكون
الامر بالاظهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اي رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لا نهي مثل قوله
لا يحل لك النساء من بعد فانه ليس بنهي للنبي عم عن النساء وذلك لان ازواج النبي عم ورضي عنهن
لما اخترن الله ورسوله بعد نزول اية التخيير جازاهن الله بقصر النبي عليهن بقوله لا يحل لك
النساء من بعدهن اي لا يحل لك سوى هؤلاء التسع حتى تكون بعدما اخترن الله ورسوله ثم قالت
عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله عم حتى احل له النساء يعني ان الاية قد نسخت وناسخها
اما السنة وقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن في ترتيب النزول وان كان
المصحف كذا في المطلع فلا يصير الامر بالاظهار ثابتا بالنهي اي النهي عن الكتمان لما ذكرنا انه
ليس بنهي عنه بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اي لم يبق مشروعا لامرنا بالاظهار واعتبار ان كتمان ما في
الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة

واباحة التزوج بزوج آخر وغيرها نصا لا اي مثل النص فيما سقط عدم شرعية الكف ان امرنا الاظهار
لا مرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن وان اغلظ عليهن في الاظهار بقوله ان كن يؤمن بالله واليوم
الآخر اي الكف ان ليس من فعل المومنات لكونه من باب الخيانة والكذب والاثم بالله ويعنى به مانع من
مثل هذه الجرمة ومثاله اي قوله ولا يحل لهن ان يكتمن مثل قوله لا نكاح الا بشهود وان
واحد منها نفي وليس بنهي **قوله** وبناء على هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذا لم يكن مقصودا
لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر الا في حق التحريم في الضد الا
الامر حيث تفوت الامر اي المامور به بمعنى انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال
بفوات المامور به فحينئذ يحرم لان تفويت المامور به حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الضد المامور
به كان الضد مكروها لا حراما كما ثبتنا وكلام الشيخ منا يرجع الى ما قال الجصاص في التحقيق لا الحاد
في حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بينا الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا في الامر المطلق
الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده في
جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على
بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت يتحقق قبله فيكون مكروها
على ما اختاره الشيخ وينبغي ان يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى الحرمة
او مكروه والامر المطلق على التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا يحرم الضد
عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة
التاخير ايضا وعنده يحرم الضد لفوات المامور به فالخلاف في التحقيق راجع الى الامر المطلق
على التراخي ام على الفور ولم ينكشف سر هذه المسئلة كالامر بالقيام في الصلوة ليس بنهي
عن القعود بطريق الاصالة والقصد فاذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه ليس
بنهي ما هو من اجزاء الواجب بالامر لكنه اي القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ولانه
النهي يقتضي في الضد ولهذا اي وبما ذكرنا ان النهي عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا
بطريق القصد قلنا ان معنى العدة الثابتة بقوله تعالى يتربصن بانفسهن النهي عن التزوج
اي المقصود منها حرمة التزوج لم يكن الامر بالكف اي الامتناع عن التزوج الذي هو ضد
التزوج المنهي عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت ضمنا فلا يمنع تداخل
العدتين وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمات تنقضي والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه
الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع في الحرمة لا انه ركن العدة وقال الشافعي
رحمه الله الركن كف المراة نفسها عن التزوج والخروج والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب
عليها وحرمة الانفعال تثبت ضرورة وجوب الكف الذي هو الركن والمسئلة التي خرجت على
ان العدتين تتداخلان وتنقضيان بمدة واحدة عندنا وهو مذهب معاذ بن جبل وجابر بن

م

عبد الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمر وعلي رضي الله عنهما وصورة المسئلة ما اذا تزوجت
المعتدة بزوج آخر ووطئها ثم فرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما ترى من الاقراء
من العدتين وان كانت حاملا تنقضي العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيناف العدة الثانية
بعد انقضاء الاولى وان تزوجت بالزوج الاول في العدة ووطئها ثم طلقها فههنا تتداخلان
بالاتفاق احتج الشافعي بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اي يكففن ويحبسن
انفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر هذه المدة وقال فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وقال فعدتهن ثلاثة اشهر
فثبت ان العدة فعل استحقه الزوج على المراة والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة ما يوجب
والعبادات بالامر الافعال لا الحرمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط المياه لحق الزوج
وحرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كما في الصوم وتسميتها اجلا مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف
كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن هو الكف لا يتصور كفان من واحد في مدة واحدة لاستحالة
صدور فعلين متجانسين من واحد في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد
ولعلمائنا قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن وقوله تعالى حتى
يبلغ الكتاب اجله فالله تعالى سمى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت كلها
بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة الى اجل لا بين آجال متساوية تنقضي جميع الآجال بمدة واحدة ولانه تعالى سماها اجلا
والاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع
وجود سببها عرفنا ان هذه المدة ضربت لامتناع حكم الطلاق وهو زوال النكاح بها وحكم الطلاق حل التزوج
والخروج لان النكاح قد كان زجرها عن سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما
اثبته عقد النكاح فكان حكم الطلاق ازالة الحرمات وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا ان الشرع
ادخل الاجل على حكمه فتاخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تاخرت المطالبة في الدين المؤجل
الى انقضاء الاجل واذا تاخر حكمه وهو ازالة الحرمات كانت الحرمة ثابتة في الحال كما كانت
في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر ركن العدة بعبارة النهي
فقال ولا تخرجوهن وقال ولا تعزموا عقدة النكاح والثابت بالنهي الحرمة ثابتة في الحال الا ان الحرمة لما
كانت ثابتة وجب على المراة التربص في بيت الزوج لا انه ركن كما لا يباشر فعلا حراما كما يجب على الرجل
الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لا لانه ركن اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لئلا يقع في
الحرام ثم الحرمات قد تجتمع لعدم التضاد فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة
الاحرام وكخمر الذمي حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمرا ولكونها للذمي وللصوم ولليمين
واذا كان كذلك جاز ان تثبت حرمة التزوج والخروج مؤجلا الى مدة انقضاء الاقراء بسبب الزوج الاول
وتثبت بسبب الوطي بشبهة النكاح ايضا في وقت واحد ثم تنتهي الحرمتان بانقضاء مدة واحدة
لحصول المقصود لكل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه كمن حلف

لكن

صح

لا يكلم زيدا يوما الزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم ينقضي اليمينان بيوم واحد وكالمحرم
على ازواج بتطليقات ثلاث فان الحرمات كلها تنقضي باصابة زوج واحد وهذا الخلاف الصوم
لان الركن فيه وهو الكف عن الاشياء الثلثة ثبت مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والصوم عبارة عن الكف والامساك
وانه فعل والمراة لا تتصف في زمان واحد بكفين كما لا تتصف بجلوسين وما يدل على صحة ما ذكرنا انا
متى جعلنا الواجب كفا على المراة عن الخروج والتزوج لم يحرم الخروج والتزوج في نفسه ولكن
لم يكن الخروج ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره الا ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن
الاكل والشرب ولا الجماع الاهل حراما في نفسه وانما نقول لا يأثم اثم الاكل والشرب الحرام والجماع
الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الاكل والجماع
وهاهنا تأثم المراة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وهو معتدة حتى وجب
الحد عليها اصلا فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن الفعل الحرام واذا لم تكف اثمت
تارك الكف فيزاد دليل ثم على ان المقصود والركن حرمة افعال لا الكف بخلاف الصوم واما
التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو تربص لكينونة امر لا
لانفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطرا او ادراك غلة او نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود
من الانتظار امرا آخر لا نفسه صلح الواحد لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمات
باجمعها وقت بيوم وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون فلا يصفه الانتظار على ما يفعل وجب لتعدد
زوال الحرمات وقد سلمنا ان هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمات كثيرة اذا لم تكن
العدة لا لركنها والله اعلم كذا في الاسرار قوله والاداء لا يترك لا لامر لشيء يوجب كراهة فلا
اذا لم يود الى التفويت لا لحرمة قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان
السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر
وهو قوله تعالى واسجدوا اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا اي السجود على مكان
نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا او لان
اي لان الامر بالشيء لا يوجب تحريم ضده الا اذا حصل التفويت به قال ابو يوسف احرام الصلوة
لا ينقطع بترك القراءة في شفع النفل وهي احدى مسائل لانه مامور بالقراءة غير منهي عن تركها
بل اقتضاء وضرورة فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المامور به وهو القراءة ولم
يتحقق في الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسد اداؤه فاما الاحتمال
اذا شفع اخر بهذه التحريمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق التحريمة فبقي
صحيحة قابلة لبناء شفع اخر عليها وان فسد اداء الشفع بترك القراءة وليس من ضرورة
فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بترك الثالثة ولان التحريمة صحيحة قبل

الاداء شرطا للاداء فلا يبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة ولا يلزم تفريع على ابي يوسف ان المتروك يبطل
بالاكل ركنه وان لم يوجد الاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الامر
بالكف لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا
له لا محالة لفوات استداد به كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتا له
وان قل واما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في
الاخر ولهذا قلنا اي ولما ذكر ابو يوسف ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا
ان عند ابي حنيفة ومحمد السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به لان السجود لما كان
فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس بحكم الفرضية اي فرضية وضع الوجه على الارض
في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتادى بالوجه والارض اذ هو عبارة عن وضع
الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه
بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن حمل
النجس مامور به في جميع الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة على ما قيل وقد عرف ان تعلق
الطهارة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقا وبالسجود على المكان النجس
يفوت ذلك الكف فيكون منشا لكف في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء
منه مفسدا له ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين لا تمنع عن الجواز وقال زفر تمنع
عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع اليدين
والركبتين مثلها في الوجه واكثر ما في الباب ان له بدا من وضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز
اذا وضع على مكان نجس كمن لبس ثوبين احدهما نجاسة كثيرة لا تجوز صلوته وان كان له منه بد
قال الشيخ بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انا جعلناه حاملا للنجس باعتبار
ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا
الاستعمال ويجعل قائما فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة ترك
الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة بخلاف الثوبين فان اللابس
للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان حاملا للنجاسة لا محالة فتفسد صلوته كما لو
كان يمسكه بيده فاما المصلي فليس بحامل المكان حقيقة وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى
ابو يوسف عن ابي حنيفة ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع عن الجواز لان فرض السجود يتادى
بوضع الارنبة على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز والجواب عنه انه اذا
وضع الجبهة والانف تادى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان من فرضا
فالفرض بالكل والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله ولهذا قال محمد رحمه الله
اي لان الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع

بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما الا انها لا
كونها ركنا شرط صحة الافعال لا اعتبار لها بدونها في الشرع ما لم يعم لا صلوة الا بقراءة
الا انه لو استخلف اميا بعد ما رفع راسه من السجدة الاخيرة وقد ادى فرض القراءة في محلها فسدت
الصلوة عندنا لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديرا لان الاستخلاف انما يصح في حق الاهل لا في حق
الاهل فالامي ليس باهل واذا ثبت انها فرض دائم تحقق الفوات بالترك في ركعة وتتعدى
الافعال وتتعدى ايضا الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال ليست
من افعال الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة واحتج ابو حنيفة بما احتج به محمد الا انه شرط ان
يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدي الى الاحرام
وذلك اي تركها في الشفع كله لما اذا وجدت في احدى الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء
من قال يجوز الصلوة بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عم لا صلوة الا بقراءة تقتضي ذلك ايضا فكان
الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء التحريمة حتى صح شروعه في الشفع
الثاني وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب فعلى ما ذكرنا تخرج المسائل فاذا ترك
في الاوليين لا غير او في الاخريين لا غير او في الاوليين وفي احدى الاخريين او في احدى الاخريين واحدى الاوليين
كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق ولو قرأ في احدى الاوليين لا غير او في احدى الاخريين لا غير او
لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابي يوسف وقضاء ركعتين عندهما **قوله** وانما ابى ما ذكر
ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف في مسافر صلى الظهر ركعتين
وترك القراءة فيهما او في احديهما ثم نوى الاقامة تم صلوته اربعا ويقرأ في الاخريين وقال محمد صلوته
فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة موثر في قطع التحريمة عنده وصار ظهر المسافر كفجر المقيم
ثم الفجر يفسد بترك القراءة فيهما او في احديهما على وجه لا يمكنه اصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر ولا
تاثير لنية الاقامة في رفع صفة الفساد وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدي الفساد الى
الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك منه
محتملا للوجود اي وجود القراءة في الاخريين بنية الاقامة ونية الاقامة في آخر الصلوة مثلها
في اولها ولو كانت في اولها لم تفسد صلوته بترك القراءة في الاوليين فههنا مثله بخلاف فجر المقيم
لانه ليس بعرض ان يصير اربعا بتقرير فروع تطول تعدادها مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج
من غير ضرورة لان اللبث الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل ومثل الصلوة الانحراف عن القبلة بالبدن
من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم يفوت بالانحراف عن القبلة بالبدن
وتبطل ايضا بترك ستر العورة فاما الصلوة في ارض النجاسة فتكره ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت
ولكن يقرب الى الفوات وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمور به
الايتاء الى الفقير لم يفت ولكن يكره لانه اخذ شبها بالاداء الى الغني لاتصال الغنى بالاداء

الاوليين واحدى الاخريين كان عليه قضاء الكل عند محمد وقضاء الاربع عندهما ولو قرأ في احدهما

ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب فقال

باب بيان اسباب الشرائع اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات

قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها
والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره
وهو اختيار الشيخ ابي منصور فانه ذكر في ماخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجوبها
العبادات وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف وجوبها
اليها فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا
وقالوا الحكم في المنصوص عليه ثبت بظاهر النصوص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي
جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان
الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى
وصفة الايجاب صفة خاصة له فلا يجوز ان تضاف الى الغير كصفة التخليق فكان في
اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف
النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فسمى الاسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور
احكام الله تعالى عندها وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الالات والجوارح التسليم على ان
ان قدرة العباد ناقصة فلا تظهر اثرها في المحال الا بالاسباب والالات فيكون علمها في تتميم القدرة
الا تصف الله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان تتعلق وجوب احكامه بوجودها
بالاسباب حقيقة وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد
بعد الشرع ايضا بلا احكام كما في المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم تنفصل
انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان ذلك لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان
العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة ومن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا
ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب في حقه وتمسك
من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى خالصة فتضاف الى ايجابه لانا
ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال
المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب
العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع
فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة
وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب
المال ليس الا تسليم النفس ومحل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف
وجوب المحل الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا

ابدیهما انا جلدوتم ثمانين جلدة فاحلدوا كل واحد منها مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان
تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع
والحدود اسبابا تضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل وجوب القصاص القتل
وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا
ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص والاجماع
وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر البعض فلا وجه له ايضا
لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرها اليها
ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد
لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة
لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته
الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من
اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والري بالماء ثم يضاف
ذلك الى المطعم لانه في حق القصاص عليه فكذا هذا وقولهم الاسباب كانت والاحكام
ايضا لا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلم يكن اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات
وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم يكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى واما
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى
ايجاب الاداء ولا الى ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب
فيسقط عنه دفعا للحرج والتقصير لندرته فلحق بالكثير وباقي الكلام مذكور في الكتاب **قوله** على
الاقسام التي ذكرناها من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه ايجابا على سبيل التوسع او المضيق
او التخيير وغيرها انما يراد بها اي بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة باسباب نصبها الشرع وان
الايجاب بمجرد الامر الا اثر للاسباب في ذلك اي في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسي
لها اثر في اثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق
وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب
~~لاجل التيسير على العباد~~ الظاهرة اذ الايجاب الذي هو من فعل الله تعالى كان غيبا عنا وفي الوقوف عليه
حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضع الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا على
لتحقيقه امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا اي لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد
وقدرته بل ثبت بدون اختيار منه كما ثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت
بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اعني به انه انما ثبت في حال اختيار العبد فيها الاداء
لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا والحاصل

الايجاب في الحقيقة من فعل الله تعالى لا بالامر

اصل الوجوب ثبت بالسبب جبرا ولا اشتراطية القدرة على الاداء اعني تقرر الاسباب والالات ووجوب
الاداء متوقف على اختياره الفعل ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم في النهي لان العبد لا يخاطب باداء المنهي عنه لانا
نقول الواجب بالنهي انتهاء العبد عما نهي عنه واشتهاؤه وامتناعه عنه يكون اداء والموجب النهي **قوله**
والدليل على هذا الاصل اي والدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
اجماعهم وهو جواب عما يقال من لا نعلم ايجابا من الله الا بالامر فبم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب
فقال عرفنا ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على قوم لا يصلحون للخطاب مثل النائم في
وقت الصلوة والصوم فانهم مواخذون بالقضاء بعد الانتباه وكذا المغمى عليه والمجنون عندنا لو لم يزد
بالقضاء بعد الافاقة اذا لم يزد ذلك على يوم وليلة في الصلوة ولم يستغرق الجنون الشهر
في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت ولا يتحقق ذلك ابدا عند
وجوب عليه بعد الانتباه او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه لانا نقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه
كنيته القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في
كل موضع الوقت الا ترى ان الصلوة متى لم يجب في الوقت لا يجب قضاء او بما بعد خروجه كالكافر
والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في
الوقت وحيث وجب ههنا مع الوجوب ورعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا واعلم
ان قوله ووجوب الصلوة على المجنون ينبغي ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفا على اجماعهم لا بالجر اذ لو قرئ
بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلوة على المجنون
والمغمى عليه تحت الاجماع ايضا كوجوبها على النائم وهو ليس بمجمع عليه فان عندنا ان في الجنون الصلوة
على المجنون والمغمى عليه ~~يجب بالاجماع ايضا~~ اذا استغرق الجنون الا تحقق وقت الصلوة وحينئذ
لا يصح الاستدلال بها بين المسلمين على الخصم الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات
من اصحابنا فحينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسلمين
ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع **قوله** وكذلك المجنون
اذا لم يستغرق جنونه مذهبنا ايضا دون مذهب الشافعي وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي
والمجنون وبوجوب كفارات الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع وقالوا
اي الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب
وهو الارض النامية والرأس الذي يمونه مع ان الخطاب موضوع عنه وكذلك يجب عليه وعلى
المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما وثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله
في ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما الا ان الاداء
لا يجب بالخطاب لم يلزم عليهما وانما لزم على الولي قال شمس الائمة وقد دل على ما قلنا قوله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة فالالف واللام دل على ان المراد اقيموا الصلوة التي اوجبنا عليكم بالسبب الذي جعلناه سببا

لما ادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقولنا اتنا بل ادّ الثمن انما يفهم منه الخطاب باداء الثمن الواجب
بسببه وهو البيع **قوله** وانما يعرف السبب ثم من الشيخ امارة كون الشيء سببا فقال انا يعرف
السبب بنسبة الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الزنا
وكفارة القتل وبتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء
الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف لهيم وان يكون الشيء المضاف حادثا به مضافا
اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره ولان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز
كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه
ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة
اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه ان الاضافة توجب الاختصاص
والشيء متى اختص بنفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان واذا قلت
جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان كاختصاص
الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص
اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى
الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى الوجوب
ثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم رجح معنى
السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك
ناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب من الحادث فدل على انه كان بالوقت
واعترض الشيخ ابو المعين على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة
لمعرفة الحدوث ولا فهموا منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص
الموجب للتعريف وكذا الاضافة الى غير الله تعالى في اللغة سائغ ولو كان وضع الاضافة دالا
على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله تعالى حقيقة لما ذكرنا الى الشركة في
الاحداث وقد رضينا في الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف
خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله فثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث وكذا ما ذكر
من قولهم كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا الكلام لا تصحيحه لان المكسوب قد
يكون عبدا او جارية او دارا او ضيعة وكذا التركة وانما كانت هذه الاشياء قديمة وجودا
من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به ولو كان هو استبقى وجودها فاني يتصور
حدوثها به ولو قيل كان ملكها حادثا بسببه قلنا لم يضف اليه الملك انما اضيفت الرقبة
فاذا لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف
بالمضاف اليه فبطل هذا الكلام فالاولى في قولهم صوم الشهر وصلوة الظهر لا يمكن اتصال

كل واحد منهما بالوقت لان حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبد واكتسابه اياهما وهما فعلان
بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبها حادثا بالوقت
لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل تقتضي العبادة في المضافة وهي ليست بحادثة
بالوقت ولا يصح اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب
الوقت كان فاسدا لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم منه حدوث
الوجوب بفعل الصلوة والصوم والعجب منه ولو والوجوب من الحادث فدل انه كان بالوقت
كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف اذ ما اتصف بالوجوب
ليس بمضاف وساق كلاما طويلا الى ان قال والوجه الصحيح لترجيح جهة السببية على جهتي
الشرط والظرف ان نقول ثمرة الاضافة التعريف ولن يحصل هذا الا بالاختصاص وهو تمييز الشيء
عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا شاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قولك صوم الشهر وصلوة
الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده
في الوقت واما وجوبه او وجوده فمن جانب الوجود منتف لزوال الاختصاص به الى الوقت
فانه وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من القضاء والمنذور والنوافل والسنن الرواتب
وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا يستلزم الوجوب فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح
عند مالك ويقع عن النفل وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه عند ابي حنيفة وكذا يتصور الحكم
متمكن من الوجود في الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جهلة الناس متصور واذا كان كذلك
لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا فاما الوجوب بالوقت او فيه فيتحقق
فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق السببية
او بالشرطية ثم ترجح جانب السببية على الشرطية لان للحكم اقوى اختصاصا واكد لزوما بالسبب
منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في الظرف وكان اتصاله بالسبب
والوجود اقوى وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم
فانه لم يجعل شرطا للثبوت للحكم بل جعل شرطا لانعقاد العلة والاشكال ان ذلك الاختصاص فقابل هذا
العموم واختصاص الحكم بالسبب حقيقي وبالشرط جار مجرى المجاز فقابله هذا اذا نصرفت الاضافة
في الكلام الى هذا النوع من الاختصاص **قوله** وكذلك اذا لازمه دليل قوله وبتعلقه به يعني
كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا
لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب
الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس هاهنا الا الامر
او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا احتماله وان تعلق

او شرط فان من قال لعبده تصدق من مالي بدرهم اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت ههنا فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر باسبابها **قوله** فاذا ثبت منه للجملة ولما اثبت الشيخ ان للشرع اسبابا من تسبب كل واحد منها وبدا ببيان سبب وجوب الايمان لانه راس العبادات فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اي الايمان الذي هو مطالب للحقيقة بان يؤمن بوجوده ووحدانيته وبأسمائه مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة وجميع صفاته العليا والاسماء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعني صدق بقلبه واقر بلسانه انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وان له اسماء كاملة اي تسميات يصح اطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهي قائمة بالواصف ووصف للموصوف وان له صفات ثبوتية قائمة بذاته ليست غير ذاته ولا غيره تقدست اسماؤه وتنزهت صفاته لا كما زعمت المجسمة انهم قالوا صفاته حادثة ولا كما ذهبت المعطلة والفلاسفة اليه انه لا صفات له ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه اي ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات لكنه اي لكن وجوب الايمان في الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفته الايجاب بواسطته تيسيرا للامر علينا وقطعا لحجج المعاندين اذ لو لم يوضع ظاهر لربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه لشبهته بالكلية ولانه لو لم يجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا لمحاجاتهم ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنع والحدوث وما يدل على الصانع والمحدث نفسه على ازله محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه ذكر ابو اليسر واليه اشار عمر رضي الله عنه في قوله البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير وهذا السبب الوجوب يعني لا ينفك السبب عن الوجوب ولا الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه يوجب على العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب الفعل الا على من هو اهل اذ الحكم لا يستغني عن الاهلية كما لا يثبت بدون السبب ولا وجود لمن هو اهل وجوب الايمان على ما اشير اليه الا والسبب يلازمه اذ لا يتصور للمحدث ان يكون غير محدث في وقت من الاوقات والانسان اي جملة العالم او بالتكليف وغيره من الملك والجن ممن يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم لان وجوده يدل على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فوجوب الايمان دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل فكان للشيخ ان ذكر قوله لا لانعدم

كما عليه الماقال كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وازليته يستقيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا فقال لا نعني به انه سبب للوحدانية وانما نعني به كما ذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان بوجود شيء ثبت الله تعالى وصفاته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق ومعناه لم يجعل سببا لفعل العبد لا لفعل الله تعالى ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لا نعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل ما معنى قوله على ما اجري به سنته وانه هو كذا فيه امكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب في هذا الموضع قلنا ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء اخر من السموات والارض وغيرها وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء ومع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه مع وجود هذه الاشياء تتكثر اسباب وجوب الايمان والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي لازم للوجوب سببا واماراته على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا اخر سببا وامارة على ايجابه الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب كالفعل في حق الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سببه ليس بلازم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر ولكنه تعالى اجرى سنته ان يكون سبب الايمان سببا دائما ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال **قوله** ولهذا اي ولكون السبب ملازما لمن هو اهل له قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مامورا به لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه تحققا وتحقق ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز ممن هو اهله وهو الصبي لو وجب القول بصحته كما اذا ثبت تبعا لاحد ابويه اما تحقق السبب فظاهر واما الركن فكذلك اذ الكلام في صبي عاقل مميز يناظر في وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق بالقلب ولهذا صحت ردته باجماع الا عند الخصم اما الاهلية فلان الايمان قد تحقق في حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك الامتناع عن الاداء لا يكون الا بحجر شرعي عن القول بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع به فوجب القول بصحته ضرورة ثم سقوطه للخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان قيل فاذا اراد ان يسلم فاكرهه ان لا يسلم ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التاخير وكذلك لمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه

لذا ذكرنا لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء تبتني على كون الوقت مشروعا فيه
تيام سببه من اهله لا على لزوم ادابه اي المؤدي ~~وحاصله بعد دخوله وسمعه من اهله~~
~~لزوم ادائه اي المؤ~~ كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان
الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال وكالمسافر والمريض اذا صاما في حال السفر والمرض
صح الاداء لتحقق السبب في حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله
وما بين هذا اي الشيخ بين قولنا الصلوة واجبة بالخطاب الله وبسببها هو الوقت
الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بالخطاب الله وملك المال الناهي سببه فرق و...
رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثاني
الى الاسباب دون القسم الاول قوله ولنا السبب بعد جواب عما قالوا انا نرى الشرع
في الخطاب العبادة لتكون سببا لها فاما المال فلم يا ثير في ايجاب المواساة والجناية اثر في ايجاب
العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد
موجبا فقال الشيخ السبب بعلة عقلية ليشترط التاثير لصحتها كما لكن مع الاتاثير
بل هي علة جعلية وضعها الشارع امارة على الخطاب فلا يشترط لصحتها التاثير وذكر
الشيخ في بعض نسخه في اصول الفقه في هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة
ما يعقل معناه ويظهر تاثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه قال
ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعل العبد لمولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق
الجزاء على مولاه ولكن الله تع بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز الثواب في الاخرة فكذا
والدليل عليه اي على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف
اللام وبدونها قال الله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فنسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف
اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل
كما قال تطهر للصلوة وتاهب للشتاء وتعالى لتحذفلان الضيافة لفلان اي بسببه وخرج فلان
لقدوم فلان يعني قدوم فلان سبب لخروجه كذا قاله ابو البشر واما الاضافة بدون اللام فهي
على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وذلك
ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون بها كاضافة الولد الى الوالد اذ الاصل في الاضافة
ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى العرف بالسبب
على سابو وجوه الاختصاص ومجموع قوله ويبطل قبل الوقت الا قوله لزومها اي لزومها
دليل واحد فثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب وعبارة شمس الائمة ولهذا لا يجوز تعجيلها
قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تاخر لزوم الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا
الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي

وجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل زمان قبل الاداء واول يوم من رمضان
يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء او لم يوجد وشرط وهو التمكن
من الاداء او لم يوجد وذكر الشيخ ابو المعين في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تع اقم الصلوة لدلوك
الشمس وقوله صوموا لرؤيته ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون
الوقت وهي ليست بعلة بالاجماع فما المرء خل فيه اولى ان يكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو
الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون
ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية
عن هذه الاوقات ومثل هذا اللفظ ما ينبي عنه وضعا او دلالة اذ يذكر الرؤية ويراد بها جزء من يوجد بعد ثلثين يوما
او عشرين من وقت الرؤية فان قلتم فهم تقرر ادعيتم ما يعرف كل جاهل بطلانه وان قلتم فقد ابطلتم الاستدلال
بالخبر وكذا في قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس انتم تعنون به ان العلة هي وقت الدلوك او جزء واحد من الزمان
هو معدوم عند الدلوك فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم وان قلتم بالثاني فيقرأ الاية لا دلالة في الدلوك لمو فعل
الشمس في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعين بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها
شيئا عند اتصال الاداء على ما هو المذهب عندكم اي دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث
اللغة فاي الامرين ادعيتم كلفتم بيانه ولن تقدروا عليه قال ثم ورود الحديث لبيان ان الصوم المامور
في الشهر بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه يؤدي في الشهر بعد دا ما هو في الزيادة والنقصان
وبني الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة العدد بالرؤية الى الاهلال بكل العدد
ثلثين يوما اتفاقا ما كان على ما كان لا لبيان العلة الموجبة للصوم وكذا في قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس
وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله تع اقيموا الصلوة لا لبيان السبب ومجيء اللام للوقت كثير شايع في الشرع
واللغة قال عم المستحاضة تتوضا لكل صلوة وقالت لعنت ... يذكر في طلوع الشمس ضحوا
واذكر لكل مغيب شمس اي لوقت مغيبها ويمكن ان يجاب عنه بان اللام للتعليل كثير وروده ما
بمعنى الوقت وقد ترجح كونها للتعليل بتكرر الحكم فيه عند تكرره واضافة الواجب اليه شرعا وعرفا
فحملت على التعليل وما ذكره من الترديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية
ليس بوقت للصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك ... لا تعيين لوقت الصلوة ولا دلالة
على الزمان الذي يوجد فيه ... الظل مثلا او مثلين وكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله وسبب
وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب اي نصاب وجوب الزكوة في ذكر المال مثل عشرين مثقالا في
الذهب ومائتي درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في الغنم مضاف الى الغنى
لما روي عنه عم لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنى لا يحصل بالمال ما لم يبلغ مقدارا والاحوال
الناس في ذلك مختلفة فقدر بالنصاب في حق الكل ونسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف
بتضاعف النصب في وقت واحد ايضا ويجوز التعجيل بعد وجود ما يقع به الغنا وهو ملك النصاب

نذرانه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك ما دون النصاب فعجل الزكوة
ثم له ملك النصاب وحال الحول لا ينوب المودى عن الزكوة لعدم السبب وقت الاداء الغنى جواز
لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى شرعا ان يجب الاداء في الحال لا ينافي الى مضي الحول
فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان كماله متوقف على النماء لان الحاجة الاصلية
متجدد زمانا فزمانا والمال الذى لم يكن ناميا يفنيه الحوائج لا محالة عن قريب واذا كان ناميا تقضى
الحوائج فيبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل الغنى وييسر عليه الاداء فشرط النماء لوجوب
الاداء تحقيقا للغنى واليسر اللذين ثبت هذه العبادة عليهما ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول مقام
النماء لانها من مشتملة للفصول الاربعة المختلفة التي لها تاثير في حصول النماء من عين السائمة
والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه
الحول شرطا لوجوب الاداء ثم يلزم على ما ذكرنا ان يتكرر الشرط ولا يتكرر الواجب وقد تكرر الوجوب
ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد
بمنزلة المتجدد بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدد
المال كالراس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد
فعرفنا ان تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديرا **قوله** وسبب وجوب الصوم
صوم شهر رمضان واللام للعهد اي ايام شهر رمضان اتفق المتاخرون من مشايخنا
الامام ابي زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم على ان سبب
وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر
لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر
حتى استوى في السببية الايام والليالي متمسكا بان اسم الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على
الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي
جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول الليلة من الشهر ثم جن قبل ان
يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد
من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر
ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد
الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان اداء الفرض قبل تقرر الوجوب لا يصح
الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح
في الصلوة لدلوك الشمس لا معنى لقول من سببا لجاز الاداء فيه لان صفة السبب
لا يتوقف على تمكن الاداء اخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء
احتمال الاداء في الوقت ولهذا لو اسلم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال

الصوم وان ادرك جزءا من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت وذهب القاضي الامام ابو
زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان
دون الليالي اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم
مقارنا اياه لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره
لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو النواقض كالصلوات في اوقاتها
بل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات لان التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز
في وقت العصر ويفوت بمجيء وقت العصر فيبطل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود بزيادة
وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لما مضى ولا نفلا واذا كان كذلك كان
كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك هو الطريق الذي قلنا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا
لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لهو تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الليالي فانه
الله تع لم يجعل الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلمنا ان الاسباب هي الايام
دون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا للاداء اي محلا له كوقت الصلوة
لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه ظرفا ههنا ان الواجب يؤدى فيه لان الوقت
ينفصل عن الاداء واما الجواب عن كلام شمس الائمة وهو ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم
في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار كونها اوقاتا للقيام في رمضان وكلامنا
في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان تكون محلا للاداء فسببه واما عدم سقوط الصوم
عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليل فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع
اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق
الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في
حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط على ما بيناه في
مسئلة التبييت فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة
فيما نحن فيه والله اعلم هذا هو الاصل احترازا عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به وجودا لا ابتداء اي
لان كل يوم سبب لوجوب صومه وقد مرت احكام هذا القسم ايضا كاحكام الصلوة في
تقسيم المامور به في حق الوقت **قوله** وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه اي يقوم المكلف
بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته اي بسبب ولايته عليه مثل التزويج والانجاء وغير ذلك
او الاب بمعنى مع ومعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى وحاصله ان الراس
بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا وعند الشافعي السبب راس
يلزمه مؤنته ونفقته كذا ذكره ابو اليسر وذكر غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعي
بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في راس واحد ولكنا نقول

المجنون اهل الوجوب

الاصل في هذا الباب راسه والصدقة جعلت مونة شرعية والمونة الاصلية تتعلق بكونه مالكا راسه وولبه فكذا الصدقة وكذا راس عبده المقوم راسه بموبه الراس بسبب المالكية والولاية ليصير كراسه كما في الاحرار فاذا عدمت الولاية في حق المراة والابن الرضيع البالغ المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب واذا عدمت المونة بان كان للصغير مال حتى وجب نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف وان وجدت الولاية قال شيخ الاسلام خواهر زاده وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما الشرع فلانه عم قال ادوا عمن تمونون فقد اعتبر المونة واما الولاية فلانه عم لما اوجب في الصغار والمماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لابد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب راس الانسان وانما يلحق راس غيره به اذا كان في معناه لئلا احدهما دكرنا ثبت ذلك اي كون الراس سببا بقوله عم

وبيانه اي بيان ثبوت كون الراس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لانتزاع الشيء اي لانفصال الشيء عن الشيء وتبعيده منه يقال رميت عن القوس واخذ عنه حديثا اي انفصل عنه اليه وبلغني عنه كذا اي بعدي وتجاوز عنه اليّ واخذت الدرة عن الحلقة اي نزعتها فتنزل اي هو عن او الحديث على احد وجهين لا مستقرا اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم منه اي عن السبب نظيره ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببها وبقال يمين عن اكل بستر اي بسببها وكذلك لم يوفك عنه من افك اذا جعل الضمير راجعا الى قول مختلف اي يصرف اذاكم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الفاشية عن كذا او محلا يجب عليه بتودي عنه كالدية تجب على القاتل ثم تحملها العاقلة عنه لا سبيل الى الوجوب على العبد لانه لم يتصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحال تكليفه بما ليس في وسعه ذلك والكافر لانه فقير وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على الخطاب خارج فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب وذكر في الاسرار في مسئلة وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي والمولى يتحمل عنه كالنفقة لان النبي عم قال ادوا عن كل حر وعبد علم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال في الزكوة ادّ عن الشاة او ادّ عن العبد وانما يقال ادّ عن ابرائها ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة في باب الولاية فلا يتحقق الشيء في حقه ومعنى قوله عم ادوا عنه على سبيل المجاز بمن حيث انه انسان يخاطب ومعنى صدقة فلا لظاهر ما عليه كالنفقة والمولى يتوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا تجب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه الاجزاء التي يحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك سبب الراس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على نعت العبادة بكلمة عن انتسابه الى المعنى الاصلي ولذلك اي ولكون الراس سببا تضاعف الوجوب

صدقة الفطر تضاعف الوجوب في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس فدل ان الراس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرط حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكوة الا عند مضي الحول قوله واما الفطر فهو ابدا على ما قال الشافعي من ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما حملنا بها على المجاز لان الاضافة يحتمل المجاز فان الشيء يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذي هو شرطها فقيل حجة الاسلام ويقال يوم فلان لميزانه على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فحقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم وكونه دليلا على السببية فان المحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه وانما يكون ابدا الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الراس سببا والوقت شرطا فان قيل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمونة ابدا تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فان الشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله وذكر الشيخ في شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الراس والوقت زمان الوجوب فثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللاخر من حيث انه شرط فلما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للراس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر حتى يجعل الراس شرطا باعتبار الخلقة بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى راس العبد فاي اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فتعين ان الراس سبب فان قيل يجعل الراس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الراس قلنا حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الراس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحد الشرط وقد تكرر بتكرر الراس بالاتفاق فدل ان السبب هو الراس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج وكذلك وصف المونة رجح الراس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المون فان النبي عم اجراها مجرى المون في قوله ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المون عمن وجب عليكم مونتهم والاصل في وجوب المون الراس على ما عليه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالدواب لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المونة دون الوقت وكذلك مونة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور في الراس دون الوقت فكان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرط كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهذا الليل اتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتا له ونزلنا مع المونة منه اي من هذا الواجب

[illegible]

في موضع ذكر التسمية في نسخة من نسخ اصول الفقه التي صنفها الامام الحاج الوصيانه
واصلاحه كالحاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها ومنه الصدقة وهو شرعت وجبت لاصلاح خلل
الصوم حيث قال عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث والنفقة لاصلاح الخلل والبدن
يحتاج اليهما جميعا فيهما معنى المؤنة فيها وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان
السبب رأس يمونه ويلي عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين
فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتملة
على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت برأس يمونه ويلي عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة
من باب الغرامة ليكون الحكم على وفق السبب ولهذا اضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس ويضاف الى
الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها
الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو كان الوقت سببا لكانت الاضافة الى الرأس بعد
واذ ذكر القاضي الامام ابو نصر الدوزني ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعلة ذات
وصفين ثم قال في المسائل سمعنا عن هذا الاصل **قوله** وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت
لانه يضاف اليه ولم يتكرر اي لم يجب الا مرة لان السبب وهو البيت غير متعدد قال ابو اليسر
ان للبيت حرمة شرعا نحو ان يصير سببا للزيارة شرعا فان قيل المحترم هو الله تعالى لا البيت
الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله تعالى لانه ولان هذا البيت حرمته امان للخلق
وكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة واما الوقت فهو شرط الاداء اي شرط جواز الاداء
لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم يضف الحج اليه ايضا
وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية عنى ان الاداء اي لكن الاداء
جائز عنه عنا ان وقت الحج اشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز
لا في شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يجز
اضافة الوقت اليه مثل وقت يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب فقال
الوقت شرط الاداء كما ذكرنا وجواز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرعت
متفرقة منقسمة على الامكنة والازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص لا
يجوز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت
اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز في اليوم الثاني اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى
كان منهما مختص بوقت خاص تناول جميع وقت الحج كالتنفل من طواف وسعي
رمضان ان لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي
ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير
موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في اشهر الحج واما الاستطاعة بالمال فشرط اي شرط الوجوب

الاداء الا الجواز فان الاداء يصح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان
السفر الذي يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم وهو مدفوع
فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لا انه سبب والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك
الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا ولو جوز قبل السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل
الاقامة لان السبب قد وجد ولذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما
لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتعدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار تأويل الاية ولله
على الناس مستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كما في الجمعة
قوله وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج اي تعلق بالنماء
وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالنماء التقديري وعند الشافعي الخارج سبب وجوب
العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة اذا كانت الارض خراجية
لان العشر متعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هي السبب لجاز تعجيله
كالخراج والزكوة قبل الحول ولنا انه ينسب الى الارض فيقال عشر الارض والارض تتصف به فيقال
ارض عشرية والشيء يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب بحكمه والدليل عليه انه اذا حصل ما لو وجب
وجب ثم لكان سببه ما لا نامية والخارج غير موصوف بصفة النماء بل هو محل الانتفاع واللائق
انما الارض هي الموصوفة به الا ان الارض على وصفين نماء حقيقي وهو الخارج ونماء حكمي وهو التمكن
من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا للوجوب كما في الزكوة فانها تارة تجب بالنماء
حقيقة وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمي وهو كون المال معدا للتجارة
فالعشر متعلق بالنماء الحقيقي لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد تحقق الخارج
والخراج مقدر بالدراهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمي وفي العشر معنى المؤنة اي في العشر
وجوبهما
معنى مؤنة الاراضي لانها اي الاراضي اصل وجوبه يعني اذا وجب العشر يجب مؤنة للارض
مع اشتراط فيه الاهلية الكاملة لان ابقاء حكم بقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائهم
الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك
مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم
يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا الى اقامة النصرة
والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر
انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى
وهذا هو معنى المؤنة فيه وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من النماء قليلا
كثيرا كما في الزكوة تتعلق بنماء المال وبهذه الصفة اشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت
الارض التي هي سبب الوجوب اصلا والنماء الذي تعلق معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة

نه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا **قوله** وصار السبب بتجدده وسنه متجدد اجواب عن انه
المقصم بمعنى تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض تقديرا لا باعتبار ان الخارج لما كان
بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا لمعنى العبادة عنه
له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه بقي مونة خالصة متعلقة
بالارض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل العوامل
والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مونة محضة ولا يؤدي التعجيل
فيه الى التغيير كما يجوز الزكوة بعد ملك النصاب النامي لانه لا يؤدي الى التغيير **قوله** ولكن
سبب الخراج اي وكما ان سبب العشر الارض النامية سبب الخراج الارض النامية الا ان النما
المعتبر في الخراج تقديري لا تحقيقي بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج
فلم يتعلق بحقيقة الخارج وتعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة مضافا ومونة باعتبار
الى باعتبار تعلقه باصل الارض كما بينا في العشر وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب الا
بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي
عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله بذلك في قوله تع واثاروا الارض
وعمروها اكثر مما عمروها وقال ع م اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم
عدوكم وروي ورأى النبي عم شيئا من الات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا
ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج
نوع من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل
الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلم واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليكون
العبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبتدأ الخراج على المسلم لانه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء
باعتبار معنى المونة ولا يقال ان وجود الخارج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانا نقول
جهة وجوب العشر اكتساب المال فقط كاكتساب مال التجارة في الزكوة لا عمارة الدنيا
بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد سبب المذلة لا نفس الزراعة قال عم اطلبوا الرزق
في خبايا الارض ولا يتحقق الاعراض من غير ان يزرع ولذلك لم يجتمعا عندنا اي ولان سبب
واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد منهما وان كان
معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان
محل كل مختلف المعنى عنهم شيئا لان المحل قد يكون مختلفا اذ الخراج قد يكون مقاسمة وروى
الانتقاني مسندا عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنهم عن
النبي عم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك لكن
اجتنبا لم لا خذ المال **قوله** وسبب وجوب الطهارة الصلوة اختلفوا في سبب وجوبها

فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان الشرع قال لا وضوء الا عن حدث وحرف عن في مثل هذا الموضع
يدل على السببية كما قلنا في قوله عم ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث تكرر الصلوة
بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه من قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء فعلمنا ان السبب
هو الحدث ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا ما جعلناه سببا
لوجوب الوضوء لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الطهارة
الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة لانها اي الطهارة تضاف اليها اي الى الصلوة شرعا
وعرفا فيقال طهارة الصلوة وتطهير الصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل ويقوم بها اي
ثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعليق دليل
السببية ايضا وهي اي الطهارة شرط الصلوة وانما يكون شرطا الشيء كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال
القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة
في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح وهذا لان الشرط تبع المشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان
تبعا فلا يبقى تبعا للمشروط ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة
الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان المقصود منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا
كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابها كما في استقبال القبلة وستر العورة وطهارة
الثوب اذا كان حاصلا لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا ههنا والدليل على ان الحدث
ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب مع
وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر حتى لم يجب فصدا
لكنها عند الاداء الصلوة حتى قبل ان يتوضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصة وكذا الوضوء يوم القيمة
وروي ذلك حديث الا وانه اي الحدث ازالة اي للوضوء وتبديل لصفة الطهارة صفة النجاسة
وما يكون رافعا للشيء ومزيلا له لا يصلح سببا له ولا يجعل الحدث وهو ازالة الطهارة شرط الصلوة
بالاتفاق ومع ذلك اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضي تعلقها وكونها مضافة الى
الصلوة وحكما لها يقتضي تاخرها فلا يمكن اجتماعها فاضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة
اداء الصلوة فكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغاير محلها لا
يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضي قبل الوقت لانه يؤدي الى تقدم
الحكم على السبب لانا نقول وجوب الصلوة او ارادتها سبب لوجوب الطهارة لا لشرعيتها
ووجوبها لا يستقيل الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لا
يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت
واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا **قوله** وسبب الحكام اي سبب

وهو بما اضيفت الكفارات اليه من امر داير بين حظر واباحة مثل الفطر في رمضان بصفة
الجناية فانه من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور كذا في شرح التقويم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب وقتل الخطأ داير
بين الحظر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه [illegible]
محظور وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام
وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاصل في هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت على المحرم
لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى التشعث الذي هو [illegible] العادة جزاء للمحرم فلا يتمتع بالملك [illegible]
ما هو قاصد الى [illegible] حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حرمتها لمعنى في غيرها
بين الحظر والاباحة فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا تجب من الكفارات على الصبي فانها
دائرة بين العبادة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبة
شرعت جزاء على فعل محظور وفعله لا يوصف بالحظر فلا تجب الكفارة كذا ذكر الشيخ واليمين
للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم ويقال كفارة اليمين
الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصلي وجوب
البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير بها عند ذلك كانه تم على بره وعند الشافعي هي سبب
بصفة كونها معقودة وتجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وشرطها فوات الصدق من الخبر
الذي عقد عليه اليمين فتجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط وهو يقول الكفارة مؤاخذة شرعت
سترا للذنب ومحوا للاثم فيتعلق بارتكاب محظور وهو هتك حرمة اسم الله تعالى كالتوبة تجب
الذنب تمحو الاثم والهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد
وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار وصف القصد والاثم للشبهة بقوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
قلنا لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها اجزية
استدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون
اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى
حرم عليه هتك حرمته والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر بالاحتراز عن الوقوع
في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرارا عن الوقوع في المحرم فاذا فات البر حصل الهتك
وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كانه لم يفت بادا الكفارة ورفع الهتك فهذا هو تحقيق
معنى الخلافة فيها فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل لا بسبب آخر
فانما يثبت الخلف به اولا ثم يقام مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وهي

معدومة فكيف تجعل سببا للكفارة قلنا هذا يلزمكم ايضا فانكم تجعلونها موجبة للكفارة عند الحنث لا
قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال ثم نقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا
للكفارة الان فهي محلة معدومة في حق الحكم الاصلي وهو البر وهي قائمة لتصير سببا للكفارة وكانت
واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر واعتبر سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاده
سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مستحقا
بالكفارة وباقي الكلام مذكور في اشارات الاسرار **قوله** ونحوهما مثل الظهار فانه من حيث انه كان
طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببا للكفارة وذكر الشيخ ان الظهار مع
العود سبب للكفارة فان الظهار محظور والعود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائرا بين الحظر
والاباحة قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اضاف اليهما فانه ذكر كلمة ثم
وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يبرح من ساعته فادخل كلمة
التراخي بناء على العادة وتفسير ذلك الى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان
ان العمد والغموس وما اشبههما لا تصلح سببا بل ذكر في موضعه اي في المبسوط ان كان تصنيفه
بعد تصنيف هذا الكتاب او في هذا الكتاب بعد باب القياس **قوله** وسبب المعاملات اي
سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى واللام للعهد بتعاطيها اي بمباشرتها من قولك
فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء
فكيف يكون البقاء سببا لها قلنا وجودها سبب البقاء ولكن تعلق البقاء بها وايصالها الى البقاء
سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا لها وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي
ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة
وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان
الذكور الاناث في موضع الحرث فشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد
واضياع وهو طريق الازدواج بلا اشتراك لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان
الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه [illegible] الام عن كسب الكفايات في اصل الجبلة
وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله عند اصابة المال بعضهم من بعض فيما يحتاج اليه كل
نفس لكفايته اذ لا يكون صالحا لذلك بدونها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع الكتاب بالحث على اكتساب
ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد
هذا الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابو زيد وتابعه فيها عامة المتاخرين من المشايخ فاما المتقدمون
من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل احد من عباده فان نعم الله تعالى على كل
واحد منا من انواع النعم ما تقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجبت
العبادات علينا بازائها وجعلها شكرا لتوابع نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن ان احد

الخروج عن شكر نعمه وان بلغت منتهى عمره وان طالت ومنها ان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا لانه
مما قال ٢ ان اشكر لي ولوالديك وقال ع م من ازلت عليه نعمة فليشكرها وفي نصوص كثيرة وردت
عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روي ان
ع م صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال افلا اكون
عبدا شكورا اخبر انه يصلي ليقع شكرا على ما انعم الله عليه ثم نعم الله على عباده اجناس مختلفة منها
ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل بها من التقلب
والانتقال من حالة الى ما يخالفها من القيام والقعود والانحناء والخروج ومنها ما يصل اليه من منافع
الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات ومنها صنوف الاموال التي بها يتوسل الى
تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات فان الايمان
وجب شكرا لنعمة الوجود وتنوع النظر وكمال العقل الذي هو انفس المواهب الذي اختص الانسان
بها من بين ساير الحيوانات وغيرها من النعم ولو جوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان
المنعم واجب ولكن النعم معرفة له وجوب شكر المنعم بواسطة الى المعرفة وهي العقل وهذا معنى
الناس العقل موجب اي دليل ومعرف لوجوب الايمان النظر لها سيما وهو النعم بالعقل ووجبت
الصلوة شكرا لنعمة الاعضاء السليمة نعرف بما يلحقه من المشقة قدر راحة التي نجدها بالتقلب على
حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت ووجب الصوم شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات
والاستمتاع بها حتى نعرف بما نقاسيه من مرارة الجوع وحرقة الظماء في الهواجر قدر ما يتناول من
صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجب الزكوة شكرا لنعمة المال نعرف بما يحاسن
طبيعته من المشقة في زوال المحبوب ليامن الانتهال له منه والنكران له عددا او لا يطمع منه مكان نافذ
خول من اصناف المال واوتي من البسط في فنونها ووجب الحج شكر النعمة ايضا فان البيع
البيت الى نفسه كرامة واظهارا لشرفه صار امان الخلق لحرمته فوجب زيارته اداء لشكر
وتحصيلا للامان من النيران وليعرف مقاساة شدائد السفر قدر التقلب في النعم وحالم الاقامة بين
الاهل والاولاد هذا ما ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم والي هذا الطريق مال صدر الاسلام
ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتاخرين وانا قد فرغنا عن شرح القسم الاول
من الكتاب بتوفيق الملك العزيز الوهاب كاشفين للحجب عن حقايق معانيه رافعين للاستار عن
مبانيه فلننتقل الى تحقيق القسم الثاني في تقرير مستمدين للتوفيق من الله على تهذيبه وتبيينه
شاكرين له على نعمه وافضاله ومصلين على خير البرية محمد واله والحمد لله اولا واخرا

باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ
السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله ع م ويطلق على
على طريقة الرسول والصحابة على ما مر سابقا والشيخ قد الحق باخر هذا القسم بيان افعال النبي ع م

واقوال الصحابة رضي الله عنهم فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة والمراد بها قول الرسول هيهنا تشارك
الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى المنقضى لان قوله ع م حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
الفصاحة والبلاغة تجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب
في كونها حجة وتفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ثبت الينا بطريق واحد وهو التواتر والسنة طرق
مختلفة كما نقف عليها وهذا الباب وهو الذي شرع فيه الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما
يتعلق بها من الاحكام ويختص السنن ما كذب ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لابد من بيان حقيقة الخبر
واقسامه فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات
المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ومنه قول الطيب وكم لظلام الليل عندي من يد
تخبر ان المانوية تكذب ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني
واختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن
فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة
لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالمعرفة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد
معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل هو كلام
التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق او الكذب واعترض على هذه الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله
لا يدخلها الكذب ولا التكذيب ولا احتمال الكذب ايضا فلا يكون جامعا وان صاحب الحد الاول
وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق بانه الخبر الموافق للمخبر والكذب بنقيضه فكان تعريف الخبر
بالصدق والكذب دورا وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات
واعترض عليه بانه ليس بمانع لدخول نحو قولك الغلام الذي لزيد والبيض لزيد فيه لانه كلام عند
صاحب هذا الحد وهو ابو الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام ويختار بعض المتاخرين ان الخبر
هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما
قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من
غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية
ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان تكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها
ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك ثم انه ينقسم اقساما ثلاثة خبر
يعلم صدقه يقينا مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب والسنة ونحو ذلك وخبر يعلم
كذبه يقينا اما بالضرورة العقل او نظره او الحس والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين
او اخبر بما يشهد الحس بخلافه او اخبر بما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك وخبر
يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل وما ترجح جانب
كذبه كخبر الفاسق وما استوى طرفاه كخبر المجهول من القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة

مفيد بنفسه العلم لصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة
كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد
واحد ماخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان تنقطع
ومنه جاءوا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول
الله عليه السلام لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر المطلق
فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية ثم اشترطوا ان يكون
شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة
~~على ان من شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق~~
قوله لا يتوهم تواطؤهم ~~على الكذب~~ اي توافقهم على الكذب وان يكون علمهم بما اخبروا
بالحس لا بالغير كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل
العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني الكثرة
والاستناد الى الحس المشار اليه بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو
خمسة لان ما دونها كالاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن
ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل
حصروا بذلك العدد لحصول العلم بتواترهم وقيل اربعون لقوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره
وقيل سبعون بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا اختارهم لحصول العلم بقولهم اذا رجعوا
ان هذه تحكمات فاسدة وان ما تمسكوا به ليس فيه شبهة فضلا عن حجة لانه لا تعارض له
مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم لاخرين
والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فحصول العلم الضروري دليل
على العدد الذي هو كامل عند الله تعالى وقد اتفقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول
والدليل على انه غير مختص انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ولو
انتفى معرفة ذلك العدد والحالة التي يحصل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلا لانها تحصل بتزايد الظن
على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري بالماء
والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه
وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم يريد به الى شرط متفق
عليه كما ذكرنا وقوله وذلك اي صار الخبر بمنزلة المسموع ان يرويه قوم لا يحصى عددهم
اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصورين
لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الا

وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة
حصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة وذهب اليه
قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتدين والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط
عدمهما وعند العامة ليس بشرط للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم
بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف
بلدانهم او اوطانهم ومحالهم وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور
لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة او بلد واحد ولان اشتراط
الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها انفع للاحتجاج
واظهر في الالزام على الخصوم لا لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها
بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرنا بينا والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود
بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم كانوا كفرة فلا يكون تواترهم موجبا للعلم وقوله حتى
صار كالمعاين المسموع منه اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته
منه مشافهة سمعك ليس لفظ المعاين في سائر الكتب والمذكور في المعاين ومعنى ان تنعقد شبهة
في المتصل منه بك كما سمعك ولو قيل كالمعاين والمسموع لكان احسن ويحتمل انه انما ذكر
لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته
وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم بالمعاين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التي تتولد بها الحروف
بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا وما
اشبه ذلك مثل ارش الجنايات واعداد الطواف والركعات قوله وهذا القسم ولما
فسر المتواتر وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اي المتواتر من الاخبار يوجب علم
اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من
عبدة الاصنام والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا
ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب
طمانينة لا علم يقين وهي ان يترجح جانب الصدق ترجحا فيه بحيث يطمئن اليه القلب مثل ما
ثبت بالدليل الظاهر ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث
ان الطمانينة اقرب الى اليقين من الظن وهذا كان متمسك العراقيين واحد الثاني ان القائلين بانه يوجب
اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القسم الكعبي وابو الحسين
البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنبين
في اخر الباب قوله وهذا اي من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذي يستخف
ما لا يليق له عاقبته وجاهل لانه لم يعرف نفسه لان معرفته كونه مخلوقا من ماء مهين

لاتثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون الخبر موجبا للعلم لايحصل له معرفة نفسه ولا انها العام يعرف كونها مخلوقة من آلة حصلت بالاستدلال والولد فانه لما عاينه انه خلق من آلة اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم معرفة النفس لانا نقول مآل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا معقول اذ العقل لا يوجب ذلك فتبين انه ثابت بالخبر دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام من الاديان الاعرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطلب التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الابدان الامم بحصول ان التزيينية والقيام باموره يحصل من المنتفعات الطريق من الابوين ثم كل احد يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء ويحصل له العلم بها قطعا كالعلم الحاصل له بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية يستحق المكالمة قال شمس الائمة لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال يكون ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك فيه احد من الناس انه مكابر وجاحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة فيقول اذا رجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان فلانا مولود وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان الولادة من جنسه بالعيان وعلم انه كان صغيرا ثم شاب بالخبر كما علم ذلك من غيره بالعيان وعلم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انها على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه اي يقع فيه شك او يعترضه اي يغشاه ويدخله وهم اي غلط من توهم يهم اذا غلط واراد فيه بقوله عندهم اي مخالفتهم فيه انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعني بالطمانينة التي لانها تطلق على اليقين ايضا الاطمينان القلب اليه قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي به كان اليقين فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قال لو لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وهو كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال لا ينقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لا ينقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع ان الاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يستعمل اليقين وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجمع الغفير على الاخبار بصدور اجماع في الازمان وقصد الصدق والكذب غير متصور لانه لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد العلم اليقيني به مبني على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان ثبت به طريق

الاول او طمانينة كما قال الفريق الثاني وذلك اي الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت اللعين فانه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب بلخ فادعى الرسالة من اطلعه على ترتيب من آمن به الملك واطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر منا عددا ثم كان ذلك كذبا منتفيا اذ لو كان صدقا لزم منه صحة دعواه وهي باطلة بيقين وكذلك اليهود اتفقوا على نقل عيسى عليه السلام والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لا يحصى كثرة ووفوره ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا ينقطع بالتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين يثبت علم السنن ولكن يثبت به طمانينة القلب بمنزلة من يعلم بطريق حسن رجل ثم يسمع بالرقيق السفح النوح ويرى اثار التهيئة لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم للتلبيس لغرض لهم لا علم له في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة ومنهم اي القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيتهم وهذا كفر صريح وضعا اي يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال وتحقيقا اي من الدليل العقلي على انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال ايضا وذكر في الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتشاعر او للتواطؤ منهم عليه او للداعي دعاهم اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني لان الاجتماع يمنع الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان الرجل يقدم على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه ممن يامره بذلك وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البعض عن حشمة الآمر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال الخوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته واتباعه والاعوان السلاطين والامراء والرؤساء واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم واعلم ان الشيخ باب الاستدلال في هذه المسألة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك باشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد ترتيب مقدمات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان

علم بوجود مکه وبحار عم الطهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة وابدال الخفي
وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين ان الحق ما ذكره ان حصول العلم بها
والتشكيك والترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كما قال بعض المحققين **قوله** لامر
على ما فسره المحال من جواب على قال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك انتفاء
التقلب ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فالتباء هذا التوهم لم يثبت على اليقين
من حال من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته فقال الطمانينة اي الاطمينان
من المحالف بانه علم نتيجة شكل او بعيد بيوم ما مصدر رتبه على تفسير المحال لفه لجواز
موصول له اي على التفسير الذي فسره المحالف انما يقع فيه نوع من الصدور لغفلة من الناس
حيث يكتفي بالظاهر ولا تأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق تأمله وجد في طلب حقيقته
له فيه باطنه فاما امر يوكد باطنه ظاهر الامر بين العاقل الخفيفة فلا اي لا يوجب على
التفسير المذكور بل يوجب يقينا بما من يطير ما يوجب طمانينة فيكون للاخر وهو متصل بمر
لوضح له فساد باطنه جلسوا الماتم اي المصيبة والماتم عند العرب النساء المجتمعين في فرح
او حزن والجمع الماتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في ماتم فلان فالاول الاولى بالاعراب
ان يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح يتبع له العلم اي علم الطمانينة وقوله فاما العلم بالمتواتر
نظير قوله فاما امر يوكد باطنه ظاهره لمعنى في الدليل ومن انقطاع توهم المواطاة رفي مثاله
كلما زاد المتردد فيها ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك
في حقائق الاشياء المحسوسة ثم اشار الى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله عم
كثر وذكروا اوصافا يوثر كل واحد في قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف
الاماكن وطول صحبة الرسول عم واتفاق الكلمة بعد الافتراق ثم قال ومن رأى جمع
ذكره قطع الاختراع اي الانشاء والابتداع من عند انفسهم عادة وقوله وربما تصور الخفا
مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اي ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء الخفا
مع بعد الزمان ولفظ بعض الكتب ولو كان الظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان وكان جوابه
يرد على قوله وهذا انقطع الاختراع باز يقال بوهم التواطؤ على الكذب غير منقطع لما ذكر
لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحبة الرسول عم مع تباين اماكنهم ولكنهم
منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم ينفق رحفاوه وعدم ظهوره مع
الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين منهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان
بضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم ان السامع يفشيه الى غيره بنفس
عن قريب فلو كان منهما اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول الزمن وكثرة الاعداء ولها
اي ولان تصور اخفاء الخفاء سقط صار القرآن معجزا اي الحق وظهر كونه معجزا لا الخفا

وقد

ترقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد يحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم في
مقابلهم بذلك وانما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين
وتباعد الزمان كما لم يخف خرافات مسيلمة وهذيانات المتنبيين قاطعا احتمال الوضع اي
الاختراع والتقول وذلك اي انقطاع احتمال الاختراع المفتري اي الطالبين لمعاندة الاسلام
تنال حال فلان منقضيا اذا جاء بطلب ذلك **قوله** واما اخبار زرادشت جواب عن كلامهم
بنقل المجوس قصة زرادشت بالتواتر والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكره الكتاب ان ما نقل
المجوس عنه من افعال الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو
ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من
باب الاعجاز فانا قد رأينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله في ملاعيبهم وشعوذتهم
كثير واما ما روي انه ادخل قوايم الفرس في بطن الفرس فيبقى معلقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد
فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك في
وحاشيته اي صغار قومه لا في كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا
التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه الا ان اي لكن ذلك الملك وهو
كشتاسب لما رأى شيئا منه اي دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه
على ان يروج ويجعله احدا اركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملك ويحسبوا اتباعه ولا
حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف ليجبر الناس على الدخول في دينه وانما
جرى على هذه المواطاة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه
فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها ترويجا لامره وتحصيلا لمقصود الملك
وقد سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك
وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا
عن الملامة فتعرض من ذلك زرادشت اللعين منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق
ذلك رأي الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته فتبعه امم من الناس ونقلوا عنه امورا
كلها كذب لا اصل لها والثاني انا ان سلمنا سلمنا جدلا ان ما نقل عنه من افعال الخارجة عن
العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يدل على يد
المتنبي اذا ادعى شيئا لا يرده العقل لانه لو جاز ذلك لادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى
ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره
على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى الاشتباه في الامر على الناس فان زرادشت ادعى ان الخفيفة تلك
العين فيظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا يقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء
ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان واهرمن ومن قول من التناقض ظاهر البطلان

عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده وبطلانه فيجوز ان يظهر على يده خلاف العادة
لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهورها على يدي الدجال اللعين كما جاء به الاثر **قوله** وكذلك
ومثل اخبار المجوس اخبار اليهود ومرجعها الى الاحاد فان الذين دخلوا على عيسى عم وزعموا
انهم قتلوه كانوا سبعة نفر او ستة واحتمال التواطؤ على الكذب منهم ثابت وقد روي
انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا للرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت يجمع اهله
وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر ومثله لا يحصل التواتر وكذا اخبار
النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا و
ولوقا ومرقس وفي بعض الروايات يوحنا ويوقنا ومتى وماريقس وتعين الكذب
قوله واما المصلوب بجواب عما قال الصليب ارمعانين وقد شاهده جماعة لا يتصور
تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة فان الطباع تنفر
عن التامل فيه مع ان الحلية والهيئة تتغير ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر
لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة نقلوا
ان عيسى عم لم يقتل بل رفع ثم عليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول ايضا
كذا ذكره صاحب القواطع **قوله** على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عم شبهه جواب
آخر على تقدير يعني سلمنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد لكن
ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان شبيها به كما بين الله تع بقوله ولكن شبه لهم وقد جاء في
الخبر ان عيسى عم قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقى شبهي عليه فيقتل وله الجنة
فقال رجل انا فالقى الله تع شبه عيسى عليه فقتل الرجل ورفع عيسى عم الى السماء
يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقاء الشبه يؤدي الى ابطال الحقائق
السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شيء على غيره
ايضا الا انما نقل بالتواتر عن رسول الله صلعم لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان الصحابة
تلقوا من رجل ظنوه انه رسول الله عم ولم يكن بل القي شبه الرسول عليه وكذا ايضا الى
الابد ان من الرسل الا لتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان
كان واجبا عليهم من ذلك الوقت لمن القي عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم
هذا قول باطل انهم ادخلوا على عباده الكفر بالحجة وهي المعجزة التي ظهرت على يد عيسى وكان
باطلا فاجاب عنه بقوله وذلك جائز استدراجا بعد القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في
حق من علم الله انهم لا يؤمنون ليزدادوا طغيانا ومرضا الى مرضهم ولكنه لا يجوز في زمن
الرسول ليؤمنوا به حين جاء قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه لئلا يؤدي الى
فانه قد قيل لو ادعى احد النبوة بين قوم ورمى بين حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر

الدليل على صحة دعواه ان يجذب هذا الحجر الحديد فرفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر لئلا يصير
تلبيسا ثم فيه حكم بالغة وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف وبه لطائف في دفع
المكاره عن الرسل كما دفع شر ابي لهب عن الرسول حين منعه عن رؤية الرسول عم وقد كان
حالة امرأة ابي بكر حيث قال ابو لهب اين صاحبك الذي هجاني الحديث بقول الله تع تبت يدا ابي
لهب **وقوله** فكان اي خبرهم محتملا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الاحاد مع ان زرادشت
الرواة يعني السبعة الداخلين على عيسى فبطلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف فقوله والى
واخبار اليهود من قتل عيسى وصلبه بالمتواتر فانه ليس بمتصل ولا من خاصة ملك وليس مرجعها
الاحاد ايضا يعني لا يلزم من بطلان هذه الوجوه بطلان الشبهة في التواتر لان ما نقل امته ما
لم يوجد في المتواتر اصلا او معنا فلما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود مبنية على القبيل
وراجعة الى الاحاد كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها مثل قوله
تع وما قتلوه وما صلبوه والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اي ظهر
كذبها وبطلانها بهذه النصوص المتواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا
اذا اعترض عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم رآه بعد حيا واما اعتبار زيد
حال الاجتماع بحالة الانفراد فسياتي جوابه ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلاليا تمسك
بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل
الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان
نعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما
اختلفنا فيه كما علمنا ان الشيء اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفنا فيه
علمنا انه مكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند المعجزات وجه قول العامة انه لو كان
استدلاليا لاختص بمن يكون من اهل الاستدلال وقد راينا انه لا يختص بهم فان كل واحد
صغير يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وانه لو كان
استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك ذكره صاحب الميزان
العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل من غير استدلال او صنع من جهة العالم
حال العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للالزام على منكري الفروع
تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لما
خالفناكم قلنا من خالف هذا انما خالف بلسانه او لخبط في عقله او عناد فلو تركنا ما علمنا
ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم ان الخبر فيه ترتيب
المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون العلم الحاصل منها نظريا لان صورة الترتيب والتركيب
ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون

ومن الوجود والا لكون ومن العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف المحل الواحد بهما

اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون وانما كان ذكر ذلك لان امكان صدور الترتيب لا يكفي في كونها

بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية الى

باب المشهور من الاخبار

وهذا الباب لبيان القسم الثاني من اقسام الاتصال كضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم كان بمنزلة المتواتر ومن اسم الخبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر

الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقيل هو ما تلقته العلماء بالقبول

للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون

عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولا خبر الزيادة بها على

مثل خبر الماسح على الخفين والمسح على الرجم وغيرها وسمي هذا القسم مشهورا او مستفيضا

يشتهر اي شهرة ما شهر ووضح ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع

مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الى

انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى

انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب

اصحاب الشافعي فقد ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه

خبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية وخبر ابي هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها

وخبر حمل بن مالك في الجنين وما اشبه هذه الاخبار وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى

علم طمانينة لا علم يقين وكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد جازت الزيادة به على الكتاب

في معنى النسخ وان لم يجز النسخ به وان لم يجز النسخ مطلقا ومن اختيار القاضي الامام

وعامة المتاخرين قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول

من اصحابنا الاول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة على ان جاحده

بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا الاختلاف اثر الخلاف في الاحكام وجه

الاول اي من اصحابنا ان العلماء لما اجمعوا على قبوله العلم به ثبت صدقه لانه لا

على القبول لاجماعهم جميعهم عليه وليس ذلك الا بتعين جانب الصدق في الرواة

العلم الثابت به استدلالا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان الانكار وجحوده لا يوجب

تكذيب الرسول عم لانه لم يسمع من الرسول عم عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب

واخرقبله العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتفاقهم بعدم

كونه عن الرسول عم انه الامثل وتخطئة العلماء بدعة ليس بكفر بل هو بدعة وضلال بخلاف انكار

فانه يؤدي الى تكذيب الرسول اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر

الاخبار ذكر في الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة على الكتاب

لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط

به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا ينبت الا بانكار اليقين ولم يستقم اعتباره اي اعتبار

ما ثبت فيه من الشبهة او اعتبار كونه من الاحاد في الاصل في العمل اي في كونه موجبا للعمل لان الشبهة

الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا يؤثر في اسقاط العمل

بهما فهذه اولى ان اعتبرناه في العلم فاثرت في سقوط اليقين الا انه لا يشق ذكره فيكون هذا القسم

كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان بصدق نفسه لانقطاع توهم الكذب بالكلية والعلم بالمشهور

يغفل عن ابتدائه ويسكن الى حاله لانه يحصل العلم بلا اضطراب وسببه اذا اغفل عن كونه خبر

واحد في الاصل ونظر الى شهرته للحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تامل في ذلك

لا عتراه وهم ويختلجه شك فلذلك سمي علم طمانينة **قوله** وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور

مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عم والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجم النبي

ماعزا وغيره والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن

مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات

فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في

حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فبزيادة المسح انتسخ الحكم في

تلك الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام يوجب التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع

انتسخ جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون

المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان

جميعا ثم النظاير الثلاثة المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب

ولكنها متفاوتة في حق تضليل جاحدها فقد قال عيسى بن ابان ان هذا القسم يعني

الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة انواع قسم يضلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق

العلماء من الصدر الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ جاحده

ويخشى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان عائشة

وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله عم

بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه

المأثم لان باعتبار الرجوع ثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله من الصدر الثاني والثالث

والتبيع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده المأثم وقسم لا يخشى على جاحده المأثم

ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لان ما ظهر الاختلاف

فيها في كل قرن وكل من رجح جانب الصدق يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثمه في ذلك لانه صار اليه

عن احد من الائمة الخلفاء من ضرع عن المجتهد كونه كل العلم [illegible]
خبر الواحد وهو المتصل الثابت [illegible] الاتصال [illegible] صورة ومعنى [illegible]
ومن الاتصال انما يثبت [illegible] الاتصال [illegible] لا يثبت [illegible]
[illegible] بالقبول ومن [illegible] خبر يرويه الواحد او الاثنان [illegible]
للعدد [illegible] عن كونه خبر واحد [illegible] وان كان المخبر [illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible] خبر الآحاد [illegible] الشيخ [illegible] قوله وقال [illegible]
يوجب العمل ولا يوجب العلم [illegible] وهو مذهب اكثر اهل
العلم وجملة الفقهاء وذهب بعضهم الى انه [illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible] يوجب العمل [illegible] جماعة من المتكلمين ومنهم [illegible]
[illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible] يوجب العلم [illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible] الظن [illegible]
[illegible] الظن [illegible] الاتباع [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] القول [illegible]
صاحب الشرع [illegible] الشرائع [illegible] الرسول [illegible]
[illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible] الضرورة [illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible]
الاحكام [illegible] الضرورة [illegible]
[illegible] خبر الواحد
[illegible] قوله
[illegible] والحاجة الى [illegible] قوله وقال بعض اصحاب الحديث

اكثر اصحاب الحديث ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها يوجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو
مذهب احمد بن حنبل وذهب داود الظاهري الى انها توجب علما استدلاليا واشار الشيخ الى شبهة
الفريقين بقوله ومن قال انه يوجب العلم الاستدلالي تمسك بان خبر الواحد لما لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه
عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على اتباعه في قوله ان يتبعون الا
الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع علم انه مستلزم افادة
العلم لا محالة ومن قال انه يوجب علما ضروريا قال انا نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط
صحته العلم بالمخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر ورد عليهم انه لو
كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولاستوى الكل فيه واجيب بانه علم يحصل كرامة من الله فيجوز ان
يختص به البعض دون البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالمتواتر
فانه ضروري وقد وقع الاختلاف فيه قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب الآية اخبر الله
انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه منهم فكان هذا امرا بالبيان
لكل واحد منهم ونهيا له عن الكتمان لانهم انما يحلفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يحضر
ذا لمبين كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عنده من
الامانة والوفاء بالعهد ولان الحكم في الجمع مضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم ولان اخذ الميثاق
~~من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو من اصل الدين يتناول كل واحد منهم ولان اخذ الميثاق~~ من اصل الدين
والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم من ضرورة توجه الامر بالاظهار الى
كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة حسنة ولا فائدة في الامر
بالبيان والنهي عن الكتمان سوى هذا واعترض عليه بان الخطاب للفاسقين على القبول غير مسلم
بل الفاسق من الابتلاء فيستحقوا الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الامر ان
الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب مامور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم ثم الانتقال ذلك مع
ورد الانبياء عليهم السلام مامورون بالتبليغ وان علم قطعا بالوحي انه لا يقبل منهم واحد منهم
بان البيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولا بد ان يتعلق بكل طرف فائدة
ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل
به ولاعمال طرفه فائدة اخرى وهو جواز العمل الا انا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال
بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه
قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم يجب البيان عليه [illegible] هذا البيان [illegible] وجوب القبول والعمل
كذا في بعض [illegible] الاية قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية وجه التمسك بالآية
اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار ومن الاخبار [illegible] عند الرجوع اليهم وانما اوجب
الانذار طلبا للحذر لقوله لعلهم يحذرون والترجي من الله محال فيحمل على الطلب اللازم وهو الامر

امر نستنص وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوي ما
يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد او الاثنين
ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق وقال الطائفة اسم للجماعة بدليل الحروف العائدة اليها فلا
يصح حملها على الواحد والاثنين لانا نقول اختلف اهل التفسير في موردها فقيل انه اسم لعشرة
لثلاثة وقيل اسم لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
واحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل في سبب نزول قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا انهما كانا رجلين
انصاريين بينهما ملافعة حتى حاكم احدهما الى النبي دون الاخر وقيل كان احدهما من اصحاب النبي
والاخر من اتباع عبد الله بن ابي المنافق على ما عرف على انا لو حملناها على اكثر ما قيل وهو العشرة
لا يبلغ عددهم الكثرة تخبرهم ولا الحرج حينئذ على الاحاد الى التواتر ولا يقال سلمنا ان الواحد امر
بالانذار بما سمعه ولكن لا نسلم ان السامع امر بالقبول كالشاهد الواحد مامور باداء الشهادة
ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية لانا نقول وجوب الاداء
مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا وقوله يحذرون يشير الى وجوب القبول
فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وان
بان شهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة ومن الايات الدالة
على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يحصى منها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في
طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا ومنه
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط والشهادة لله
ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون
عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمه ومنه
ومنه قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية اوعد على كتمان الهدى فيجب
على من سمع من النبي عم شيئا اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه ومنه قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين والتثبت وعلل بمجيء الفاسق بالخبر
اذ ترتب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الاحاد مانعا من
القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة او علية الوصف اللازم يمنع من علية الوصف العارض
فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان
وصفا لازما صالحا للعلية لامتناع صدور الكتابة عن الميت استقبح التعليل لامتناع الكتابة بالوصف
العارض وهو عدم الدواة والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها
احترازا عن الاطناب **قوله** مثل خبر بريرة في الهدية فانه روي انه عم قبل قولها في الهدية و

وقيل

عن

كيف وقوله تعالى اطيعوا

سلمان في الهدية والصدقة فانه روي ان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده
انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى مال الى بعض اصحاب الصوامع فقال لعلك تطلب
الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين
كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسترقه بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل لمولاه
الى ان هاجر رسول الله عم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عم اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال
ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه
رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل ياكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول
خلفه فعرف رسول الله عم مراده فالقى الرداء عن كتفيه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم
فقبل النبي عم قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ وذلك اي قبول خبر الواحد منه كثير
فانه قبل خبر ام سليم في الهدايا انها هدايا وكانت الملوك يهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم ولا
يشك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكان يجيب دعوة المملوك ويعتمد
على خبره انه ماذون وقبل شهادة الاعرابي وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم
فاخبر انهم ارتدوا حتى اجمع النبي عم على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وكان يرسل الرسل بالكتب
والعيون المبعوثة الى ارض العدو وتواتر عنه انه قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر
عن النبي عم انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فانه بعث عليا رضي الله عنه الى
اليمن اميرا او بعث معاذا ايضا الى اليمن امينا ليعلم الاحكام والشرائع وبعث دحية الكلبي
بكتابه الى قيصر او هرقل بالروم وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا معلما للشرائع وبعث حذافة
السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى الحبشة وعثمان بن ابي العاص الى الطائف
ورجلا اخر الى المقوقس صاحب الاسكندرية وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية وولى
على الصدقات عمر وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن
العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن
يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه
واحد عددا يبلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل التعليم انه كان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وحكامه
ولو احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن اصحابه
وانصاره ويمكن منها اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين ان خبر
الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر للمخالف كذا ذكر الغزالي وصاحب
القواطع **قوله** وكذلك اصحابه عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن العد والحصر من غير
نكير ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما تواتر ان
يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عم الائمة من قريش قبلوه من غير انكار

في الملاك

عليه ومنها رجوعهم الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله عم الانبياء يدفنون حيث يموتون وقوله
عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ومنها رجوعه الى توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد
بن مسلمة ان النبي عم اعطاها السدس ونقضه حكمه في القضية التي اخبر بلال ان رسول الله عم حكم
بخلاف ما حكم فيها ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفضيل الاصابع في الدية حيث كان يجعل في الخنصر
من الابل ستا وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرا عشرا وفي الابهام خمسة عشر الى خبر
عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة وعن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها منها بخبر الضحاك
بن مزاحم ان النبي عم كتب اليه انه يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها وعمله بخبر عبد الرحمن
بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمله بخبر حمل بن مالك
وهو قوله كنت بين جاريتين لي فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا
فقضى فيه رسول الله عم بغرة فقال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا ومنها ان عثمان
رضي الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قالت جئت الى رسول الله عم استأذنه
بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال امكثي حتى تنقضي عدتك ولم ينكر الخروج للاستفتاء في
ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهارا اذا وجدت من يقوم بامرها
ومنها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي ومن قبوله خبر الواحد
باليمين حتى ان الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله عم حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا
حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على
وليلا يقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكذب ومنها رجوع الجمهور الى خبر عائشة رضي الله
عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين ومنها عمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
في الربوا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسيئة ومنها عمل ابن عمر بخبر [illegible] ان
الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك ومنها ما روي عن انس رضي الله عنه قال كنت
اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذا ما اتانا آت وقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو
طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها باسفله حتى تكسرت ومنها
ما اشتهر من عمل اهل قباء في التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة تحولت
ومنها ما روي عن ابن عمر قال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان
النبي عم نهى عن المخابرة فانتهينا ومنها [illegible] ذلك عن التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد
بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن
يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين
وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من
غير نكير عليهم من احد في عصر واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة

حرمة المعرفة كالاخبار الواردة في سجدات آيات وتحاقة على فلا يكون لقائل ان يقول ما ذكرتم في
اثبات كون خبر الواحد حجة مبني على اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور ولئن سلم الخصوم
ثم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع ما اقترن بها من المقاييس
وقرائن الاحوال فلا وجه له لانا نعرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها على ما قال عمر رضي الله عنه لو لم
نسمع هذا لقضينا برأينا وحيث قال ابنه حتى روى رافع بن خديج الى آخره فان قيل ما ذكرتم من قبولهم
خبر الواحد معارض بما يدل على ردهم اياه في وقائع كثيرة فان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث
الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وانكرت
عائشة خبر ابن عمر رضي الله عنهما في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه ورد علي رضي الله عنه خبر
معقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة من
وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج به في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان
ردهم لبعض ظواهر الكتاب وتركهم لبعض انواع القياس ورد القاضي بعض الشهادات لا يدل على
بطلان الاصل قوله فقد ذكر محمد في هذا اي قبول خبر الواحد غير حديث اي حادثة كثيرة وقد
ذكرنا اكثرها فيما اوردناه واختصرنا هذه الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان
وسلمى ومعاذ وغيرها لوضوحها او معناه لم نذكر ما اورده محمد لشهرتها ولفظ التقويم وقد سكتنا
عنها اختصارا واكتفاء بما نقل الناس قوله واجتمعت الامة على ذلك اي الاجماع منهم في
هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم في المتنازع فيه وبيانه ان الاجماع قد انعقد منهم
على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها تبتنى على اخبار الآحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد
في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه
الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او بيع هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول
شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي
للمستفتي مع انه قد يحسب بما بلغه عن الرسول بطريق الآحاد فلما جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين
والدنيا جاز في سائر المواضع فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات قد يقبل خبر من
يسكن القلب الى صدقه من صبي او فاسق او كافر ولا يقبل خبرهم في اخبار الدين فكيف يصح هذا
الفصل مع وقوع الفرق بينهما قلنا الفصل لا يستند الى ما [illegible] عن الغلط عليه ووقوع
الكذب منه وهو موجود في الامرين [illegible] مما لا ينبغي في الاخرى انما يراعى
الجمع والفرق الوصف الذي يتعلق به الحكم دون ما عداه وما ذكروا من الفرق بين المعاملات
واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات لان التواتر لا
يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام [illegible]
العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآية [illegible] الاسلام ان المراد منها المنع عن

اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه اليقين من اصول الدين او فروعه
المراد من الاتباع عن قوله ولا تقف ما ليس لك به علم منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق على
ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة
قوله لان العيان يرده اراد به انا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول
العلم بالمتواتر قال الغزالي خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع
ولو صدقناه لو تعارض خبران كيف نصدق بالضدين وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم
لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع
عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر
وانما هو الظن **قوله** واذا اجتمع الآحاد حتى تواترت الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في
الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد محتمل لا يوجب
اليقين ويجوز ان يكون جوابا عما يتمسك به من قال من اهل الحديث بثبوت العلم استدلالا بخبر
ان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس هو الا اجتماع الآحاد لزم ان يوجب خبر الواحد
ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان العلم المختص لا يتعين بين الاجتماع
الجواب انا قد راينا في المحسوس والمعقول والمشروع انه يثبت باجتماع الافراد ما لا يثبت
بالافراد بدون الاجتماع فان باجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة
وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت النتيجة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها وباجتماع الحروف
صار القرآن معجزا ولا يوجد الاعجاز في آحادها ويجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضي ما لا يجب
بشهادة واحد ويستقل الاعضاء الاربعة من حمل الشيء ما لا يستقل عضو واحد
ويثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة فعرفنا ان اعتبار الاجتماع بحال الانفراد دعوى غير
صحيح وانه يحدث للمجموع عند الاجتماع من القوة ما لا يكون له في حال الانفراد **قوله** اذ العقد
لعقد القلب على العمل لان العمل قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقية النبي مع
اعتقادهم حقيته وكعملنا بدليل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان نعتقده و
قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للعمل
قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة من باب العمل لان العمل نوعان عمل الجوارح و
القلب بالعقد والجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا الا انا عرفنا عذاب القبر
النصوص من كتاب الله تعالى واشارات لا بالاخبار الآحاد ولان الانتفاع بعقد القلب
يصح بدون علم اليقين جوزنا النسخ قبل التمكن من الفعل المطلوب لانه يتحقق الابتلاء بعقد القلب

باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول

التصديق

التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما
يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به وللقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها
مختلف فيه وهذا الباب لبيان بعض الشرائط لان حاصله اشتراط كون الراوي معروفا
بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا موافقا للقياس او مخالفا له
الفقاهة او مخالفته قيد شرطا عند البعض اما المعروفون بالفقه من الصحابة رضي الله عنهم مثل
ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة ابن اليمان وعبد الله بن الزبير **قوله** وحديثهم حجة ان
وافق القياس او خالفه وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث فان وافقه تأيد به وان خالفه
بالقياس يعني يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس مهجورا وقال مالك فيما يحكى عنه بل
القياس مقدم على الحديث اراد انه لم يشتهر هذا المذهب عنه قال صاحب القواطع وقد حكي عن
مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم واجل منزلة
مالك عن مثل هذا القول ولا يدرى ثبوته منه وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان القياس اذا
عارضه خبر واحد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعي وخبر الواحد يقتضي رفع حكمها وجب
العمل بالقياس بلا خلاف لان النص على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد وان كانت
منصوصة بنص ظني ينبغي المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم
بصريحه والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة وان كانت مستنبطة من اصل ظني كان الاخذ
بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاجتهاد كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك في الخبر وان كانت
مستنبطة من اصل قطعي والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف وان كان
الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا فعند الشافعي واحمد بن حنبل رواية الحديث الخبر راجح سواء كان
الراوي عالما فقيها او لم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وقال عيسى
بن ابان ان كان الراوي عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد
وحكي عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا
ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة العمل بالقياس ورد خبر
الواحد فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة رضي الله عنهم يروي توضؤوا مما مسته النار قال لو توضأت
بماء سخن اكنت تتوضأ منه ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء
من حمل عيدان يابسة وردت عائشة رضي الله عنها حديث ... بالقياس ورد عمر رضي الله عنه حديث
فاطمة بنت قيس بالقياس ورد ابراهيم النخعي او الشعبي ما يروى ان ولد الزنا شر الثلاثة
وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس ولنا ان الناس
حجة باجماع السلف من الصحابة ونقل خبر الواحد الى النبي ... القياس
الذي هو ثابت بالاجماع اقوى من الذي ثبت بخبر الواحد فكان العمل به اولى ولان القياس

الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس وبان القياس لا يحتمل الخصوص
والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل واحتج من قدم خبر الواحد على القياس باجماع
الصحابة فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر رضي الله عنه
نقض حكما حكم فيه برايه بحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه رايه في الجنين وفي دية
الاصابع بالحديث حتى قال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفيه سنة رسول الله عم وترك رايه في توريث المرأة
من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك بن مزاحم وترك ابن عمر رضي الله عنهما رايه في
المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد
الغلة على البائع عند الرد بالعيب بما روي عن النبي عم ان الخراج بالضمان وفي نظائر كثيرة
واما ما ذكر من ردهم خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لترجيحهم القياس عليه بان العمل
متيقن باصله لانه قول الرسول عم لا احتمال الخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا
لو انتفت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عم والقياس محتمل باصله في كل وصف
اي كل وصف من اوصاف المنصوص محتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان
الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق فعدم التيقن بالاصل فكان الاخذ
بما هو ضعيف احتمالا وهو الخبر اولى وقوله وكان الاحتمال في الراي اصلا يعني الاصل في الراي
الاحتمال وعدم الفضل لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط الحكم لا يتحقق طريق اليقين الا
بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين في الخبر اصل لانه الكلام المسموع من الرسول عم
وهو حجة بلا شبهة وانما تمكنت الشبهة بعارض النقل بحال الواسطة واحتمال الغلط والنسيان
فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارض فكان العمل
بالخبر اولى وذكر بعض الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلاث مقدمات ثبوته عن الرسول
عم ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينيتان فاما التمسك
بالقياس فلا يتم الا باربع مقدمات او خمس ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية
وحصول تلك العلة في الفرع وعدم المانع في الفرع عند من يجوز تخصيص العلة وجواز [illegible]
الاولى والخامسة يقينيتان والاخريان ظنيتان واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اولى ظنا
من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا **قوله** ولان الوصف في النص كالخبر اي
الوصف الذي عينه المجتهد لتعلق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم يضاف اليه
كالخبر والنظر فيه اي التامل فيه والوقوف عليه ثانيا بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم
يضاف سماع الخبر من الراوي والقياس عمل به اي تعدية الحكم بواسطته الى الفرع
العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر والوصف ساكت عن البيان اي عن اثبات الحكم
فضلا عن ان يبين انا جعلناه شاهدا على الحكم بضرب اثبات من الشرع والخبر بيان بنفسه

الوصف

لانه اطلع بالحكم فكان اقوى من الوصف الذي في اظهار الحكم واثباته والسماع فوق الراي في الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال
فيه لانه ثابت حسا والغلط الاخر في المحسوسات ولا كذلك الراي فلا يجوز ترك القوي بالضعيف
واما ما تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوي او
لمعارضته ذكرنا بما ذكرنا ايضا قوله القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة في غاية
السقوط لان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون
اقوى منه وقوله لان احتمال الكذب والسهو مدخل في الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير
متعلق بالوصف المستنبط ثابت بالقياس دون الخبر وقوله الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا
يحتمله قلنا الكلام في خبر يرد مخالفا للقياس وفي هذه الصورة لا احتمال **قوله** فان وافقه اي
خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس عمل به اي يجب العمل به وان خالف
القياس لم يترك الخبر الا للضرورة وهي انسداد باب الراي من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس
مخالفا لقياس آخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لاخر
جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كما ذكره بعض من [illegible] الكتاب قوله وانسداد باب الراي
تفسير للضرورة وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى ووجه ذلك اي وجه عدم
القبول عند انسداد باب الراي ان ضبط حديث رسول الله عم عظيم الخطر لانه عم قد اوتي
جوامع الكلم واختص له اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم
ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة الا ترى الى ما روي عن عمرو بن ميمون انه قال صحبت ابن مسعود
رضي الله عنه سنين ما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عم ثم اخذه البهر
والفرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول
الله عم كذا وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار ان النبي عم
بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عم بعبارة لا
تنتظم المعاني التي انتظمتها عبارة الرسول لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق
الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست
الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة
في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح
ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه ولهذا قال اصحابنا لا يجوز للقاضي تغيير عبارة الشهود
الى عبارته لانه اذا لم يكن فقيها لا يؤمن الزيادة في محل النقصان او النقصان في محل الزيادة
ثم هذا الكلام لما اوهم انه ازدراء ببعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى
اعتذر عنه بقوله وانا نعني بما قلنا من قصور رتبة الراوي قصورا عند المقابلة بفقه الحديث
اي عند المقابلة بما هو منه لفظ النبي عم فاما ان نعني به الازدراء بهم والاستخفاف بهم فمعاذ الله

بان

نفقهه

ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة انه احتج في مواضع كثيرة مثل نقض الحيض وغيره بمذهب انس رضي
الله عنه فما ظنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضي الله عنهما لاشتهاره في الصحبة واعتماده
ابي هريرة بدعاء الرسول له بالفهم ونفشه في ردائه على ما روي عنه انه قال حضرت مجلس الرسول
ع م فقال من يبسط منكم رداءه حتى انتقض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي
فافاض رسول الله ع م فيها مقالته فضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا لانه اذا انسد باب
صار الحديث ناسخا للقياس اذ تحققت الضرورة بانسداد باب الراي وجه وجب ترك الخبر
وترك القياس صار الحديث مع التقويم الذي ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله فاعتبروا يا اولي الابصار
يقتضي وجوب العمل بالقياس الحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره معارضا للاجماع فان الامة
اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه وتناقض القياس حدث بعد القرون الثلاثة
لخلافهم بخلاف خبر الفقيه لان التقويم المذكور انما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة
دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى
وجوده فهو موجب العمل بالاقوى وترك العمل به فلا يتحقق النسخ والمعارضة وانما قال معارضا
لا نسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع آخر مثله قوله وذلك اي كون الحديث ناسخا
باب الراي مثل حديث ابي هريرة او مثل ما ذكرنا حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روي ابو هريرة
رضي الله عنه ان النبي ع م قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بخير النظرين ومن اشترى شاة محفلة
فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اي جمعته والمراد
بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن
والتحفيل بمعناها ايضا وقوله باحد النظرين اي عند الحلبة الاولى والنظر الاخر عند الحلبة الاخرى
ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك او نظره للبائع بالرد والفسخ ثم ان الشافعي
جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا به
وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين واذا صح الحديث ترك القياس مقابلته مع ان الحديث موافق للاصول
لان الخيار انما يثبت لغرور كان من البائع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع كما لو اشترى صبرة
فوجدها وسطها دكانا او اشترى قفيزا من الثمار فوجد في اسفلها حشيشا والمذكور في بعض كتبهم ان
الفعل منزل منزلة الالتزام اللفظي صار كما لو شرط الغزارة وعندنا التصرية ليست بعيب والغرور
ولانه انما يرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن عدم صفة السلامة لان
اللبن ثمرة وعدمها لا يعدم صفة السلامة فقلتها اولى فلا يجوز ان يثبت الخيار للغرور ولان المشتري
مغتر او مغرور فانه ظنها عزيرة اللبن بناء على شيء يشتبه فان انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة اللبن
بالتحفيل ومن اظهر على ما عليه عادات الناس من تزيين السلعة بالحيلة فيكون هو مغترا بما نص

والحمل لا يكون حجة فاما الحديث فمخالف القياس من كل وجه مخالف للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس
معارضا للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا الذي احاديث ابي هريرة رضي الله عنه انما يقبل ما لا
يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فاما الدليل على مخالفته الكلام
في الكتاب فهو ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس وفيه باب الراي لان ضمان العدوان فيما له مثل
مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث
المعروف وهو قوله ع م من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا على ما بيناه في باب
الاداء والقضاء وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد ثم
اللبن ان كان من ذوات الامثال فضمانه بالمثل ويكون القول في المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا فيضمن
بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون معارضه
كما ذكر في الكتاب وقوله في ضمان العدوان وان تعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب والسنة معارضا
للاجماع اي يلزم من العمل بهذا الحديث نسخ الكتاب والسنة ومعارضة الاجماع ثم خرج هذا الحكم
في وجوه اخر بيّنها ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار ان حديث
المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذي
حلب بعد الشراء ان لم يكن مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا ينقض
لعدم المتقوم لا ضمان العقد لان ضمان العقد ينتهي بالقبض لا يضمن اللبن الذي يحدث
بعد القبض فكذلك اللبن الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذي كان عند
العقد وهو ثمرة حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض فيصير كالكسب ولئن كان مالا
كان وصفا للشاة تبعا لها فلا تتفرق فلا يكون له حصة من الثمن ما لم يزل عن الاصل ولو زال قبل القبض
بآفة لم يسقط شيء من الثمن لكنا اذا انفصل الوصف متصلا بالاصل لا يصير له حصة من الثمن لانه مضمونا
ولئن جاز ان يقابله ضمان وهو ضمان العقد ينبغي ان يسقط من البائع حصته من الثمن كما لو اشترى شيئين
ثم رد احدهما ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن مثل اللبن كما او رده كما قلنا اما الصاع من التمر
بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع ومع هذا كان طاهر مدلول الحديث توقيت خيار العيب وهو غير موقت
ثبت بالاجماع فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حمله على انه لو ان بعد
احتراز عن الرد وهو ان المضمون كما ثبت في شاة مخالفا فمذهب الشيخ ع م البائع الى الاستراد صلحا
لا حكما فان تعلم اللبن على ايام ثلاثة اذا الترم رد المشتري صاعا من تمر فقبل البائع الشاة والتمر ورد
الثمن صلحا لا حكما وكان هذا اثرا مستندا الى حكم فظن الراوي انه كان حكما ونقل الخبر
بما عنده من المعنى مقاربا لما ظن معنا زمانه فان قيل انكم عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس
مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه من الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت
متنا واقوى سندا وراويه وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من

الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعائشة كبراء الصحابة والتابعين
مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس الذي في
الاسرار وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي يشنع علينا ونسبنا
الى الطعن على ابي هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله عم وكان ذلك منه سلوكا للعناد لانا انما نتبع
الصحابة بقول الاشكال الا ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة وكانا مقدمين على ابي هريرة في
الفقه والفتوى وكنا لا نريد ان نترك القياس الجلي بقول ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار ورده
عليه ابن عباس بالقياس ولم يستعمل السنة وكذا عائشة وعلي رضي الله عنهما فانا نتبع الصحابة في ترك روايته
بالقياس ولكنا لا نطعن في جميع الصحابة الا الصدق واعلم ان ما ذكر من اشتراط فقه الراوي لتقديم
خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وحديث
العرايا وتابعه اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي
بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه
موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من الصحابي والرواة
العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدالتهم وتقواهم وعلمهم
وتقواهم تمنع تهمة التبديل عليه والنقصان عنه فالقول الى القياس عن الذي يوجب وقفها في رواته
والوقوف على القياس الصحيح متعذر بحسب العقول فكان يترتب العمل بالاخبار واستدل غيره على
صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس
لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا
وفيه سنة رسول الله عم وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف
ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها
تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ولم ينقل هذا القول
عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم
عملوا بخبر ابي هريرة رضي الله عنه في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس
حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس ونقل عن ابي يوسف في بعض اماليه انه اخذ
بحديث المصراة واثبت الخيار للمشتري وقد نقل عن ابي حنيفة انه قال ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى
الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت ان هذا القول مستحدث
واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما فقال انما ترك اصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب
او السنة المشهورة لا لعدم فقه الراوي فان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة
بينا وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عم التمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل على ما بينا

ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في
ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من علية اصحاب رسول الله عليه السلام وقد دعى النبي عم له بالحفظ فاستجاب
الله له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال اسحق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلاثة الاف من الاحاديث
روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى
جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله واما المجهول الى آخره اعلم ان علماء السلف
رحمهم الله اتفقوا على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله عز وجل اياهم وثنائه عليهم في آي كثيرة
مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا
عنه وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
في سوى ذلك كثيرة وبتعديل الرسول عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير
عدالة وبقوله عم لا تذكروا اصحابي الا بخير ولو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا
نصيفه وبقوله عم ان الله اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا ولحسنا ان الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا
نفوقه ان من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد ذلك لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم
في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال وقتالهم الآباء والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع
بعدالتهم واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه
وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي
فذهبت عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عم لحظة فهو صحابي لان اللفظ
مشتق من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى ان اسم الصحابي لمن اختص بالنبي عم وطالت
صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ عنه ولهذا لا يوصف من جالس العالم ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا
جالسه معه اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا لو حلف ان فلانا ليس بصاحب عمرو وقد صحبه
لحظة لا يحنث بالاتفاق وقال الغزالي الاسم لا يطلق الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع
الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل
الصحيح والآحاد لكن الكثرة مقدرة بالتقريب قلت وسمعت عن سعيد ان ادناها ستة اشهر وذكر في
الكفاية لابي بكر احمد بن علي البغدادي ان سعيد بن المسيب كان لا يعد من الصحابة الا من اقام
مع رسول الله سنة او سنتين وغزى معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر
الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف
عدالته ولا فقهه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون
مرادا فيهم وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان رأوا النبي عم ورووا عنه لا يعدون من
الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم وبين ما [illegible] مسائل الاسم وانما يعني
بهذا اللفظ اي المجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عم وانما عرف بما روى من حديث

اد حيث بنوا نامنتر الشيخ المجهول بقوله يعني المجهول في روايته للحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ المجهول
النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وان لم يكن مانعة عند عامة الاصوليين
للحديث فكانه احترز به عنها وسلمة بن المحبق بكسر الباء ولا عبرة كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه
بفتح الباء واسمه صخر بن عبيد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده روى عن النبي
عم انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم
نعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع
المصراة ومعقل بن سنان وفي بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عم فمعقل بن
مزينة وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة ومات في ولاية عبيد الله بن زياد في اخر خلافة معاوية ومعقل
بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عم سكن
وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين وقصته مر ان معبد بن عبيد بن قيس بن كعب
الكوفة ثم تحول الى المدينة وبها مات عن وقصته ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عم ان
وقوله وشهد ان حجته للحديث بيان لمن روايتهم عند القبول والعمل لا للرد عليه صار حديثه مثل حديث
المعروف بشهادة اهل المعرفة فصار مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل وان خالف
القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتعصب في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث
حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله عم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون
قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه او لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عم او من
بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل
روايته وهو مجهول لم تظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم
اياه وان سكتوا عن الطعن بعد النقل يعني ان سكتوا عن الرد بعدما بلغهم رواية الحديث
فهو مقبول ايضا لان السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان
سكوتهم عن الرد دليل القبول بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لنسبوا الى
التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلفت فيه مع نقل الثقات عنه مثل ما قبله البعض
ورده البعض يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث
الاشجعي في حديث بروع اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم
يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا فكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فان كان
صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس فيه ولا شطط اي لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي
وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين فقالا نشهد ان رسول الله عم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية زوج هلال
بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال ابن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول ففرح ابن مسعود بذلك فرحا

رأيه

ابن

229

لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عم ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه حسبها الميراث ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا وفي قوله لما خالف رايه اشارة الى انه
انما رده لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يجب بمقابلته عوض
كما لو طلقها قبل الدخول او جعل الراي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كما سنبين وقيل
انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل ليحلفه وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة
الى انه من الذين غلب عليهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال الذين عادتهم الاجتناب في الجلوس من ازار
والبول المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من
الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروع اسم امرأة وهي بروع بنت واشق واصحاب الحديث
يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود اسم واد واعلم ان
خبر المجهول مردود عنده ان معنى كان الصحابة ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة
بنت قيس وعلي رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع
على رده وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول
عم خير الناس قرني الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث والنبي عم قبل شهادة
الاعرابي في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر
عن رؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم فقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فامر بلالا ان ينادي في
الناس بالصوم وهذا يرد ما يقال انه عم عرف عدالته اما بالوحي او بالخبرة لانه عم لم يكن على الملابسة
فكيف بعدالته واما رد بعض الصحابة اخبار المجاهيل فبناء على انه ما عرف كذا ذكر في عامة
الكتب ثم هو منقسم على الاقسام الخمسة المذكورة في الكتاب والخلاف في ان القسم الاول مقبول لما
بينا وقد ذكر في القواطع وان عدل الراوي المخبر كان ذلك تعديلا للمروي عنه الا ان يعلم موجب الخبر كان جرحا
للخبر وينبغي ان يكون القسم الثاني مقبولا بالخلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة
بطلانه والخلاف في ان القسم الرابع مردود فكان القسم الذي هو موضع الخلاف ويجوز ان يكون
القسم الثالث ايضا كما ذكرنا اليه اشير بقوله عندنا فهذا القسم دون القسمين الاولين فيقبل عندنا
لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيتساقطا فبقي الخبر بمنزلة ما لو لم يحتجر دون
قبول فيلحق بالقسم الخامس ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا
للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لما وقع في قبوله كان ادنى حالا من الذي اتفق على قبوله فيشترط تأييده
بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معقل موافق للقياس عندنا لان
المهر يجب بنفس العقد عندنا وتاكد بالموت كما تاكد بالوطى لان بالموت ينتهي النكاح الذي هو عقد
العمر والشيء اذا انتهى تقرر كانتهاء الصلاة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطى والنكاح
وجنس العقد فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به وعند الشافعي هو مخالف للقياس

غير صح

اي في باب العين المهملة
وفصل الباء المنقطة بواحدة

تجب المهر بالموت
قبل الدخول

لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او بما [?] المعقود عليه
فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شي لان المعقود عليه راجع اليها سالما فكان بمنزلة
ما لو طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس يجب رده بما
هذا كان قوله وهو معلوم ان بيع هذا القسم الى اخره بيان اختلاف الى نوع [illegible]
وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك وكان معنى قوله بهذا القسم هذا المثال الذي من هذا القسم وجعل
اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك للاعلام المعلل الذي ذكره على العقد من اهل
الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف قوله وقد روى اي نقل الحديث عنه اي عن
الثقات اي العدول مثل ابن مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثاني
بروايتهم عنه وعملهم به على النهي دليل ثاني على وجوب العمل به وقوله ثم اداه اي نقلا من قرن العدول الى
ثالث واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعي ان رواة المجهول [illegible] الكفر والصبي
فكذا رواة مجهول الحال لفسق فاشار الى العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول
التمسك به الى ان يظهر معارض ينقضه فاما الفسق والكفر في مجهول الحال فيها فاصل فلا [illegible]
يتبين بمعارضة فيبقى قوله واما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد له لم يجز
به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام [illegible]
الراي بخلافه عليهم فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي [illegible]
لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن يوثق ومن رده الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة
ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا اي اهل الحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع فان الموضوع
يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله عليه السلام قال انا خاتم النبيين
لا نبي بعدي الا ان يشاء الله وضع هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الالحاد والزندقة [illegible]
فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فيكون موضوعا ليس بمعلوم
ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكن مع هذا الاحتمال ليس بحجة [illegible]
الجواز ولا في حق الوجوب وذكر الشيخ ابو عمرو الدمشقي اذا انفرد الراوي بشي نظر فيه فان كان ما
به مخالفا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن فيه
ما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقانه وضبطه قبل ما
وان لم يكن ممن يوثق بضبطه كان انفراده خارجا له من حيز الصحيح ثم هو بعد ذلك دائر بين
متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول
حديثه ذلك ولم يحط الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به
من قبيل الشاذ المنكر فحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد
والثاني الفرد الذي ليس في راويه من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجبه التفرد والشذوذ من

اي هذا نوع [illegible] المعلل الذي هذا القسم

الى كونه حديثا

قبيل

والضعف ثم قال والصواب في المنكر المفصل الذي مثناه في الشاذ فانه بمعناه فالمنكر ينقسم على ما ذكرناه
في الشاذ قوله واما اذا لم يظهر حديثه اي لم ينقله عنهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول لم يترك
القياس ولم يجب العمل في زماننا يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل يجوز اذا وافق
القياس لانه من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان
فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف تمكن تهمة الوهم
فيه يصير العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن ولكن لا يجب العمل لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا
الطريق الضعيف كذا قال شمس الائمة فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا
بالقياس فما يتبين جواز العمل به قلنا هو جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن احد من القائسين منع هذا الحكم
لكونه مضافا الى الحديث ولم يكن الراي ولكون العدالة اصلا في تلك الازمنة جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر
العدالة اي بشهادة المستور ولم يوجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على
اهله الصدق فاما في زماننا فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة
الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور
لانهما كانا في زمان فشو الكذب كذا ذكره شمس الائمة وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الراوي اذا
كان مجهولا لا يعرف عدالته او عمل الصحابة او التابعون بما روى يجب قبول خبره لانهم لا يعملون
به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب
ابي حنيفة اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل حينئذ
وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهو قول الشافعي واصحابه وقال بعضهم يجب العمل به وان
خالف القياس والصحيح هو القول الاول فالشافعي يقول بان المجهول لا يعرف عدالته وهي شرط
لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في ايجاب المهر في المفوضة واصحابنا قالوا
الظاهر من حاله العدالة والفسق امر عارض فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يحمل امر الاسلام
واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة [illegible]
خبره على ان معقلا رجل معروف روى عنه جماعة من الثقات منهم البخاري [illegible]
وبحا على هذه المسالة كقول ابي حنيفة وان كان شرطا ان العدالة حقيقة والاكتفاء بالعدالة
الظاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة ثم لخص
الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي من الخبر يوجب علم اليقين في مقابلة الموضوع
لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة وهي مقابلة المنكر لان المشهور حجة يحتمل
ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم
فان الظن ما كان من جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الراي والوهم ما كان عدم
الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد علم غالب الراي اي خبر الواحد الذي [illegible]

معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابلته المستتر اي خبر المجهول الذي لم تظهر روايته
لان ذلك يوجب العلم وهذا لا يوجبه **قوله** مثال المستنكر كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى
عندنا ما دامت في العدة وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من
اهل العلم وقال طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حكي ذلك عن ابن المسيب و
قال الزهري ومالك وقال في رواية الليث والاوزاعي وابن ابي ليلى وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه
لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن رباح والشعبي واحمد بن حنبل واسحاق
لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا فامر لها بنفقة من
شعير فاستقلتها وكان النبي عم بعثه مع علي رضي الله عنه نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني
مخزوم الى النبي عم فقال يا رسول الله ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال عم ليس لها نفقة ولا سكنى
وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام
مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك واما الفريق الثاني فيستدلون ببعض روايات اهل الحجاز ذكر
السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا لانه النفقة
ملك الزوج رجعتها فاوجبنا السكنى بعموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الاية وقوله تعالى
من حيث سكنتم من وجدكم فان كل واحد يعم المبتوتة والمطلقة الرجعية ولم يوجب النفقة بالحديث
وبمفهوم قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فانه بمفهومه يدل على انتفائها
عند عدم الحمل والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق الثلاث
الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وحضانة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة
اذا كانت ترضعه وعلماؤنا قالوا انها محتبسة لحق ناكح فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية
وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما جزء مالي مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق
النكاح فكانت تستحق باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة ولا نه في قراءة ابن مسعود
اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقد بينا فيما تقدم ان القراءة المشهورة في
الكتاب فقد ذكر فيه ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن لازالة الاشكال كان يقع عندي ان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكل انها هل تستوجب
النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طالت فازال الله هذا الاشكال بقوله حتى يضعن حملهن
واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لا نفقة لك الا ان
تكوني حاملا غير ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات واما متن الحديث فقد ردّه عمر
رضي الله عنه انه قال حين روي له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة
والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على انه كان سمع من رسول الله عم ان للمطلقة

نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه
ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلاه ولروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا
للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوي فقيها واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح
الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الاية ومن السنة ما قال
عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عم يقول لها السكنى والنفقة وعن عائشة رضي الله عنها انها
قالت ما لفاطمة الا تتقي الله تعني في قولها لا سكنى ولا نفقة وكان تنتقل تلك المراة فتشنا العالم
وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شيء كان في يده وقال ابو سلمة
بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل وعن ابي اسحاق قال
كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة فاخذ
الاسود كفا من حصباء فحصبه وقال تحدث بمثل هذا ورده ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم
وهو امير بالمدينة ورده عمر رضي الله عنه كان بحضرة رسول الله ولم ينكر ذلك عليه احد فنزل تركهم النكير عليه
منزلة تبينهم فيه كذبه وقيل لسعيد بن المسيب اين تعتد المطلقة ثلاثا قال في بيتها فذكر
له حديث فاطمة فقال تلك المراة افتتنت الناس انها استطالت على احمائها فامرها رسول الله عم
ان تعتد في بيت ابن ام مكتوم وعن عائشة انها قالت لفاطمة انما لم تعط لك النفقة لانك كنت تاشزة
ارنا ولانه ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالنفقة عليها من الشعير فابت فلم ينقض الا النفقة لا خر
لغيبة الزوج كما في الاسرار وغيره **قوله** قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا
الحديث وتابعه جماعة قد سميناهم فكان من القسم الثالث فينبغي ان يكون مقبولا عندكم كخبر
الاشجعي في المفوضة ولا يكون مستنكرا قلنا انما نقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا
للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع كون الرد به ممن ذكرنا مخالف
لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه وللقياس ايضا فلا يعتبر بقول من
الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستنكرا **قوله** وكذلك حديث بسرة اي
وكحديث فاطمة في المبتوتة حديث بسرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي ان من مس فرجه
نفسه او غيره بباطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليا
وابن مسعود وابن عباس وعمارا وابا الدرداء وسعيد بن ابي وقاص وعمران بن الحصين رضي الله عنهم
لم يعملوا به حتى قال علي رضي الله عنه لا ابالي امسسته ام ارنبة انفي وكذا نقل عن جماعة من الصحابة
ومال بعضهم نجسا فاقطعه وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثتني بسرة
بنت صفوان انها سمعت رسول الله عم يامر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها
راسا وروي عن ربيعة انه كان يقول لهم ايا خذ بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت
على هذه البقلة لما اجزت شهادتها انما قوام الدين الصلوة وانما قوام الصلوة الطهور فلم يكن

في صحابة رسول الله عليه السلام من يتهم هذا الدين إلا بسرة قال ابن زيد على هذا أدركنا مشايخنا ما منهم أحد يرى في
مس الذكر وضوءا وعن يحيى بن معين أنه قال ثلاثة من الأخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر لا
هذه المسألة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فأجمع من بقي منهم على أنه لا وضوء فيه وقالوا
لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت يعنون بسرة بنت صفوان
ونعني بقولهم كتاب ربنا أن الله تعالى من الأحداث وكانت نجاسة من دم حيض وغائط ومن رجيع
الاستنجاء بالماء بقوله فيه رجال يحبون أن يتطهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور إلا من الرجيع إلا
ثبت النص أنه من التطهر لم يجز أن يجعل حدثا بمثل هذا الخبر وأما السنة فما روي عن قيس بن
طلق عن أبيه أنه قال قلت يا رسول الله أفي مس الذكر وضوء فقال لا وروي عن عائشة رضي الله عنها أن
رسول الله عليه السلام سئل عن مس الذكر فقال ما أبالي مسسته أو مسست أنفي فنبه على العلة وعن ابن عمر مثله
وعن أبي أيوب الأنصاري سألت رسول الله عليه السلام فقلت مسست ذكري وأنا في الصلاة فقال لا بأس
به وقد روينا آثارا توافق حديث قيس إلا أنها مضطربة الأسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم
الإسناد غير مضطرب قال علي بن المديني حديث قيس أحسن من حديث بسرة كذا في الأسرار
وشرح الآثار

باب شرائط الراوي التي

هي من صفات الراوي ما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوي معروفا أو مجهولا ليس بصفة
له حقيقة وإن كان له تعلق به لأن المعرفة أو الجهل ليس بقائم به بل بغيره كالعلم القائم بالمعلوم
بل بالعالم فأما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والإسلام والعدالة فقائم بالراوي
وصفة له فلهذا قيد بقوله من صفات الراوي قوله لأن المراد بالكلام كذا يعني الخبر الذي
يرويه كلام لا محالة والكلام في العرف ما له صورة وهي أن ينتظم من حروف
مهجاة ومعنى وهو أن يدل على مدلول والدلالة على معنى لا يوجد بدون العقل لأنه أي الكلام وضع
للبيان أي لإظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى
ولا يوجد المعنى بدون العقل ألا يرى أن من الطيور من قد يسمع حروف منظومة ولا يسمى ذلك
كلاما إلا مجازا لعدم صدورها عن عقل وتمييز ولا يجب سجود التلاوة بقراءة الببغاء عند أكثر المحققين
لعدم صدورها عن عقل وتمييز وكذا لو سمع من إنسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم
لا يسمى كلاما فعرفنا أن معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزا بين أسماء الأعلام كما لا يكون
بهذه الصفة يكون كلاما صورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمي لا يكون آدميا
لعدم معناه فبهذا التمييز الذي يتم الكلام بصورته ومعناه لا يكون إلا بعد وجود العقل فلهذا
شرطناه في المخبر ليصير خبره كلاما بمنزلة المعرفة والتمييز لأن أصل الكلام يعني إنما يتصل الكلام
عن أن يصدر عن معرفة أي عن عقل وتمييز ليقع صحيحا فكان لا بد من هذا النوع منه وهو الخبر في
أن يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق في الخبر بدون الضبط لا يتمكن من التكلم صادقا

والنداء

يمكن منه ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق ولأن كلامنا في خبر مخبر غير معصوم فلا يثبت صدقه في خبره ضرورة
إلا أن يكون جهة الصدق متعينة في خبره بطريق الضرورة كما في خبر الرسول بل بالاستدلال والاحتمال إلى
يثبت الصدق في خبره بالاستدلال وذلك بالعدالة والانزجار أي الامتناع عن محظورات دينه
به أي بالانزجار عن المحظورات رجحان الصدق في خبره لأن الكذب محظور دينه فيستدل بالانزجار
عن سائر ما يعتقد محظورا على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا ولما كان متحرجا عن الكذب
في أمور الدنيا كان ذلك دليل انزجاره عن الكذب في أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى وإذا لم يكن
على الذي يتعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وارد على الصدق في خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح
معنى الكذب في خبره لأنه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر أنه لا يبالي من
الكذب مع اعتقاد حرمته أيضا فيقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فعرفنا أن العدالة هي التي
شرط لكون خبره حجة قوله وأما الإسلام فكذا ذكر بعض الأصوليين أن اشتراط الإسلام في
الراوي باعتبار أن الكفر أعظم أنواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر أولى بأن لا يوثق
بخبره واشتراط الإسلام لترجيح الصدق كاشتراط العدالة والضبط فأشار الشيخ إلى ضعف هذا
الدليل وقال ليس الإسلام بشرط لثبوت الترجيح لأن الكفر لا ينافي الصدق لأن الكافر إذا
كان مستقيما عدلا في دينه معتقدا الحرمة للكذب يقع الثقة بخبره كما لو أخبر بأمر من أمور الدنيا كالمسلم
الذي فاجراته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها يزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الإسلام
باعتبار أن الكفر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لأن الكلام في الأخبار التي يثبت بها أحكام
الشرع وهم يعادوننا في الدين أشد العداوة فتحملهم المعاداة على السعي في هدم أركان الدين بإدخال ما
ليس منه والدين أشار الله تعالى في قوله لا يألونكم خبالا أي لا يقصرون في الفساد عليكم وقد ظهر منهم هذا
بطريق الكتمان فإنهم كتموا بعث رسول الله عليه السلام ونبوته من كتابهم بعدما أخذ عليهم الميثاق فيها وقد
ذكر فلا يؤمن من القصد وإثبات ذلك بزيادة فيه كذب لا أصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر
فلهذا شرطنا الإسلام في الراوي فحسن هذا أن رد الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن
تهمة الكذب في خبره وهو المعاداة بمنزلة شهادة الأب لولده فإنها لا تقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب
في شهادته وهو الشفقة والميل إلى الولد طبعا وذكر بعض الأصوليين أن الاعتماد في رد رواية الكافر
على الإجماع المنعقد على سلب أهليته هذا المنصب الديني عن الكافر لخسته وإن كان عدلا
في دين نفسه ولهذا أي ولثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لأن العداوة تحملهم
على القصد إلى الإضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لا تقبل شهادة ذي الضغن لظهور عداوته بسبب
باطل وقبلنا شهادة بعضهم على البعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم ثم أشار إلى معنى آخر لرد شهادته
بقوله ولانقطاع الولاية يعني لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم أيضا لأن الشهادة
من باب الولاية وقد انقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

[illegible]

باب [illegible]

[illegible]

وعلى الى سائر وصانه الذي لا بد منه وإذا نظرنا اليه ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبه وعظم هيئاتها وسائر ما فيها من العجائب استدل بنور عقله انه لا بد له من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حتى علم معنى قوله تستوى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك المطلوب اذا تأمل او وفقه الله لذلك **قوله** وانه اى العقل لا يعرف في البشر اى الانسان الا بدلالة افعاله

الانسان فيما ياتيه من الفعل وما يتركه منه ما يصلح له في عاقبة امره ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته للعقل اى ما في قوله فيما ياتيه ويذره اى يختاره من فعل ويتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل والترك قد يكون كل واحد بحكمه وعاقبته حسن وقد يكون بغير حكمه كما يكون في البهائم وما العقل في العواقب بحكمه فاذا وقع فعل على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وبعد من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر قال الشيخ في مختصر التقويم فصار الحاصل العقل ما يوقف به العواقب واعد قابلا من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء وهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ويحدث العقل فيه شيئا فشيئا بحلول الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اول درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة ومن المتعذر الوقوف على حد كل فرد منه بحسب ما يحصل من الزمان الى ان يبلغ اول درجات الكمال واطرح الى الوقوف على حد ذكر بل الله تعالى اقام البلوغ حصته اقيم السبب الظاهر مقامه وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل حتى ادير التكليف عليه لان العقل الكامل يحصل عنده غالبا لان بكمال البنية بكمال قوى النفس فتكمل بكمال البنية العقل اذ لا معارضة له ولا رابط اعتمادا على كون موجودا لتمام العقل في الصبي يحصل في العقل الصبي من حكم من اعتمال في فيما يخاف خروج عن قدمه والمطلق كل شيء يقع على ما ادى الى الكمال في شيء في فرضنا الوجوب العلم اى لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة عليه بحيز في العقل الكامل فقلنا اخبر الصبي ليس بحجة في الشرع اصح يقبل في الشرع عن المعاملات لان الشرع ما لم يقبل لنقصان عقله ولان لا يولي امر شرعه اولى ولا يلتزم عليه العبد ولا يقبل لو اشترط لم يعتبر السامع الا وذلك لا يكون النقصان في العقل فلا نظير ذكره في امر الشرع فاما عدم ولايته امور الصبي فلنقصان العقل فيظهر في امر الدين ايضا والصبي العاقل مع وقوعه انه اوثق من الصبي لانه يخاف الله ويعلم انه مكلف والصبي العاقل لا رادع له من الكذب اصلا لعلمه بعدم التكليف فكان الصبي اولى بالرد وذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع عند السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الولي كما في الاعراب اهل قباء فيما بلغهم اخبار ابن عمر عن تحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان في رجب من شهر بن وقد رده النبي في اصحابه يوم احد لصغره واخبر فيه الخبر الصغير الاعم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والاصح هو الاول انه لم يقبل خبر لو كان اجماع الصحابة [illegible]

العقل الا بالارادة ... [illegible]

[illegible]

الحديث بل يبقى الظن بنفسه ويتذاكره دائما معتقدا انه نسيه او انه ادرك المذاكرة نسيته اذ الجزم يشوه
الظن ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت ترايبه ترتعد ما عيا
بسوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة الى حين ادائه متعلق
بقوله ثم الثبات عليه واما تفسير الضبط بما ذكره فلان مجرد السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم
يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام من ضبط وبعد فهم المعنى
ان لم يحفظه لم يمكنه الاداء كما تحمل وانما يتاتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما
يكون مقبولا منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتاتى الا بها ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة
لمن عرف خطه في الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة
كذا في شرح الائمة **قوله** وهو اي الضبط نوعان نوع ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اي
ضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي مثال الاول نعلم
ان قوله [illegible] يحفظ بخطه مثل [illegible] الرفع او النصب فان معناه مع تغير الرفع [illegible] وعلى
تقدير النصب يتغير [illegible] وهذا هو ضبط الصيغة معناها لغة والثاني ان يضم الى
هذا [illegible] ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث [illegible] المساواة
متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان
متعلقة بشغل القلب وهو اي ضبط الحديث بمعناه اللغوي والشرعي اكمل النوعين اي الكامل
منهما [illegible] الاتم والناقص [illegible] قال بعض [illegible] والمطلق يتناول
الكامل اي الضبط الذي هو من شرائط الراوي الضبط الكامل لا الناقص كما في العقل ان الشرط
منه هو الكامل وذلك لان [illegible] النقل [illegible] المعنى المشهور منهم فاذا لم يضبط الراوي فقه الحديث
ربما يقع خلل في النقل [illegible] اذا ادى المعنى بلفظه بناء على فهمه ويبنى على مثله اذا كان
فقيها ولهذا اي ولاشتراط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة [illegible]
اغلب من ضبط وحفظ او مساهلة اي مسامحة لعدم اهتمام بشان الحديث حجة وان
وافق القياس كذا رايت في بعض الحواشي والمجازفة التكلم من غير حيطة وتيقظ [illegible] ولهذا
اي لاشتراط كمال الضبط تقدم رواية [illegible] الفقيه [illegible] رواية غير الفقيه رواية
الفقيه [illegible] الاول [illegible] وجوده [illegible] وقد روي
عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابا الشعثاء روى له عن ابن عباس ان النبي عم تزوج ميمونة
وهو محرم [illegible] فقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرني عن يزيد بن الاصم ان النبي عم تزوجها
وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس [illegible]
الاصم ايضا فقال [illegible] اعرابي بوال على عقبيه الى ابن عباس [illegible]
[illegible] الفقيه [illegible]

من الضبط
كان

الشافعي فقد ذكر في المحصول وغيره أن رواية الفقيه أرجح على رواية غير الفقيه وقوم ...
أنا نجيز خبر من يروي بالمعنى إنما هو ... اللفظ ... الترجيح مطلقا لأن الفقيه يميز
ما يجوز روي ما لا يجوز فإذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل
عن مقدمته وسبب وروده فيطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامي لعدم علمه بما يجوز وما
لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه ... وكذا إذا ...
الفقيه من الأمر ... روايته أرجح لأن الوثوق ... عن ذلك الاحتمال المذكور
من الوثوق ... الأضعف ... كذا ذكره في القواطع أيضا ... الشيخ ...
في الترجيح ... الراسخ ...
لا يعرف ... ضبطه ... اللغوي ... القرآن ...
القرآن ... [illegible]
الأمر عن الغلط والتصحيف ... [illegible]
القرآن معجز ... النظم والمعنى جميعا ... مقصود ... المعنى
... اللفظ ... القرآن ...
ذكر معنا ... النظم دون المعنى عند العامة
عند الكل ... الأصل هو النظم ...
النظم ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... السنة ...
اللفظ ... ضبط ... المجتهد ... الحديث ...
... الكلام ... ضبط الحديث ...
القرآن ... الصحابة ... معاني الكلام
... [illegible]
لأن الشريعة ... مسعود ... [illegible]
... [illegible]
فقد كانت الصحابة ... مسعود ...
... الحديث ... [illegible]
... [illegible]
... ابن مسعود ... [illegible]
... [illegible]

المذكور هو به وإلا لو تجازف في الرواية فإن بكثرة روايته من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على
أنه لا يتثبت في خبره ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية فكان الصديق رضي الله عنه أكبر الصحابة
وأدومهم صحبة وكان أقلهم رواية وقال عمر رضي الله عنه أقلوا الرواية عن رسول الله عم وأنا شريككم يعني
في تقليل الرواية وما قيل لزيد بن أرقم ألا تحدثنا عن رسول الله عم شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن
رسول الله عم أمر شديد ولهذا قلت روايات أبي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا
يعرف الحديث وليس الأمر كما ظنوا بل كان أعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط
قلت روايته كذا قال شمس الأئمة قوله أما العدالة فكذا هي في اللغة عبارة عن ضد الجور وهو الانحراف
العدل فعل ما يجب فعله وترك ما يجب تركه وعن الاستقامة يقال فلان عادل أي مستقيم السيرة
في الحكم ومنه الجادة طريق عادل لاستقامتها وجائر للسنيات ... الطرق الحادثة
من الجادة يمنة ويسرة وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين وضدها الفسق
وهو الخروج عن الحد الذي جعل له وفسرها البعض بأنها عبارة عن أهلية قبول الشهادة والرواية
عن النبي عم وقال الغزالي هي عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في
النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من
لا يخاف الله خوفا رادعا عن الكذب وأما القاصر فثابت منه أي من العدالة على تأويل المذكور بحسب ظاهر
الإسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فإن من اتصف بها فهو عدل لأنها علامة على الا
نزجار عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لأن هذا القدر
ظاهر ... وهو هوى النفس فإنه الأصل قبل العقل ... العقل والنهي ... الهوى وإنما ...
العمل بخلاف العقل والشرع ... كالمعتوه والصبي ... من وجه
دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم ... فشرط كمال العدالة وهو أن
يكون مجانبا لمحظور دينه ... دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق في خبره ...
... عن ... وقوله ... الاستقامة ... النوع
الثاني كأنه قال والكامل من الاستقامة بالانزجار عن المعاصي ... الإدراك
مداه أي غايته فاعتبر في ذلك أي في كمال الاستقامة ما لا يؤدي اعتباره إلى الحرج وتضييع
حدود الشريعة أي أحكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاجتناب عن الإصرار على الصغائر
حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وإن أصر على صغيرة ... وإن ارتكب صغيرة ولم يصر
عليها لا تبطل ... الخروج عن الحد المحدود له شرعا إلا أن التحرز عن جميع
الصغائر متعذر ... غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات ... فاشتراط التحرز
عن جميعها لإثبات العدالة ... الرواة ... إثبات العدالة ... فاشترط فأما
الاجتناب عن الكبائر وعن الإصرار على الصغائر ... متعذر ... الا ...

الكبائر وروى ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
واليمين الغموس والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في
البيت الحرام من الحد الرجل اذا ظلم في الحرم وروى ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروي عن علي
رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة وذكر الغزالي في
المستصفى لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب الكبائر بل من
الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة او تطفيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستجري
على الكذب بالاغراض الدنيوية يرد به كيف وقد شرط في العدالة التوقي عن بعض المباحات القادحة
في المروة نحو الاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال وافراط المزح و[illegible]
الدنية من دباغة وحجامة وحياكة ممن لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا [illegible]
قالوا والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جراءته على الكذب يرد الشهادة
وما لا فلا وهذا اختلف لاضافته الى المجتهدين وتفصيل ذلك يذكر في الفقه لا في الاصول [illegible]
ويعلم الحاكم ان ذلك طبع لا يصبر عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد اصلا [illegible] يحكم باجتهاده [illegible]
حقه [illegible] استعظام بعض الصغائر دون بعض [illegible] الاحتراز عن كثير
من الصغائر والمباحات التي تدل على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقدح في المروة وترك الاصرار على سائر الصغائر
ولهذا اي لاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق وفواتها
في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه ولهذا لم يجز القضاء بشهادة الفاسق ولم يجب بشهادة المستور وقال
الشافعي رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير
معلوم الذات والحال الا معرفته بالحديث الذي رواه وثبوت ذلك [illegible]
حال المستور وقد تقدم الكلام ولما لم يكن خبر المستور في غير القرون الثلاثة حجة مع انه معلوم الذات كان خبر المجهول
من القرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا رد اولى بان لا يكون حجة [illegible] في الباب المتقدم وفي بعض النسخ
او بمعناه لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور لم يرد عليه رد من السلف والمجهول قد
رده بعض السلف فاولى ان لا يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي رده بعض السلف وفي الحقيقة المجهول
والمستور واحد الا ان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون
الثلاثة مردود لغلبة الفسق من الصدر الاول [illegible]
[illegible] العدالة الجميع على الشرط الذي قلنا [illegible] الثقات [illegible]
[illegible] ولكن [illegible] وذكر ابو عمرو الدمشقي المعروف بابن
الصلاح في كتابه ان المجهول اقسام احدها المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند
[illegible] المجهول الذي جهلت العدالة الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور [illegible]
من رد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبني على حسن الظن بالراوي [illegible]
من رد رواية الاول

يتعذر عليه معرفة العدالة في الباطن فاكتفي فيها بمعرفتها في الظاهر وسببه ان يكون العمل على كثير من كتب
الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة [illegible]
المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول العين ومن روى عنه عدلان وعيناه فقد ارتفع عنه
الجهالة فان ابا بكر الخطيب البغدادي قال واقل ما ترتفع به الجهالة ان يروي عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا
انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه **قوله** واما الايمان والاسلام فكلاهما ههنا عبارتان عن معنى
واحد ولهذا قال ان تفسيره ولم يقل تفسيرهما وذكر في التاويلات ان الايمان والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد
منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطن ومن الاسلام الطاعات وعن
بعض المشايخ ان الايمان يصدق الاسلام والاسلام يحقق الايمان وتفسيره التصديق والاقرار بالله تعالى اي تصديق
بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانية والعلم والقدرة
والحيوة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى مثل الرحمن والرحيم
والقادر والعليم وسائر اسمائه وذلك لان الله تعالى غائب عن الحس والغائب يعرف بالصفات والاسماء ويصدق
ايضا التصديق والاقرار بالملائكة وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله تعالى
وسائر ما يجب الايمان به ظاهر منتشر من المسلمين [illegible] على طريقتهم شهادة وعبادة [illegible]
في فلان نشأ ونشوا اذا شب فيهم [illegible] يصف الله تعالى كما هو ويصدق جميع ما وجب الايمان به وصفا
من علمه وتيقن عن ظن [illegible] حفظ اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يكفي حفظ اللغة بدونه فاذا
عجز عن هذا الوجه كان [illegible] حقيقة الا ان هذا شيء مستقل [illegible] لكن جرى على ان بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل
الاجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقته باعتبار افراده وبناء على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا
الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا فقال الشيخ ما ذكرتم وهو الوصف على التفصيل كما لا
يتعذر اشتراطه لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على بيان
تفسير صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشترط الكل اليه يؤدي الى الحرج وهو ان يصدق
ويقر اجمالا بما يجب الايمان به هذا القدر يكفي لثبوت الايمان حقيقة وهذا اي ولان الايمان [illegible] عن البيان
اجمالا [illegible] الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال اتؤمن بالله تعالى وحده لا شريك له فاذا قال نعم [illegible]
لما اخر او صفاته التي يجب ذكرها في الايمان فيقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وان ما جاء
محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا يطلب منه حقيقة الوصف قالوا وهذا اذا وقف
هذا الاستفهام مما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام فان اعتقد خلافه لا يغيره هذا الاستيصاف
بتبدل ذلك الاعتقاد ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال ان النبي عليه السلام استوصف فيما روي عنه
ذكر الحال دون التفسير [illegible] الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله وان [illegible] رسول الله فقال
نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وحديث جبريل عن الايمان والاسلام وهو القسم الاول [illegible] الشرط
قبل الكلام [illegible] اجمالا كافي في سائر الشروط ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا

اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن اي اختبروهن بيان الشهادتين او بالامتحان والاستحلاف
بعد ان سبيها من مؤمنات ولم يكشف بما في ضمائرهن ودعواهن الايمان بعد عرضهن الى دار الاسلام يعرفهن
ان الاستيصاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الحرج واما السنة فهي ان النبي عم كان يحكم
بعد دعوى الايمان منهم **قوله** الا ان يظهر امارات اسلامها من قوله والمطلق من هذا ابقع على الكلام
يعني لا يكتفي في الاسلام بالظاهر وشرط الاستيصاف الا ان يظهر امارات الاسلام فحينئذ لا يشترط
الاستيصاف وحاصل المعنى ان الاستيصاف انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة
الاسلام فاما في حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة والاكل من ذبيحتنا فانه يحكم
باسلامه ويكون ذلك قائما مقام الوصف منه في الحكم بايمانه لحديث المذكور في الكتاب فاما من استوصف فعجز
ان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا ذكر في نكاح الجامع صغيرة مسلمة تزوج صبيا
فادركت ولم تصف الاسلام قبلا ولا بعد بانت من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية
الاسلام كان ذكر حكما محضا والجهل بالصانع يكون منها بعد الاسلام فصارت مرتدة قال الشيخ في شرح
وهذا انما يجب حفظه والاحتراز عنه بان يلقن الاسلام قبل البلوغ حتى يؤديه احترازا عن فساد على الزوج
الاحتياط بالنظر هذا حين تدرك لئلا تمس الاية وتاول كونه لم تصف الاسلام انها الحشو
وقد توقفت ان وصف بين يديها حين اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام
فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وظني بك
لعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول لا
بينها حينئذ **قوله** فاذا ثبت هذه الجملة وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوي
كان الاعمى والمحدود في القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط في حقهم وان لم يكونوا من
الشهادة لان الشهادة توقفت على معان اخر لا يشترط في الخبر اما الاعمى فلان العمى انما منع قبول الشهادة
الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليها والى المشهود به في مجلس
مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه
في جنس الشهود ومن رواية الاخبار لا حاجة الى هذا التمييز فكان الاعمى والبصير فيه سواء
معنى قوله تمييز زائد واما العبد والمراة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية
لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والشهادة والقضاء بهذه المثابة ولا رق ينفيها
اصلا والانوثة تنتقص لان الولاية تستفاد من المالكية والمراة وان صلحت مالكة لكمال الاهلية
في النكاح بل هي مملوكة فيه ولهذا اقيمت شهادة اثنتين منهن مقام شهادة رجل واحد
انتقصت ولاية الشهادة بحد القذف ايضا وان لم تنعدم حتى ينعقد النكاح بشهادة
في القذف فلفوات الولاية او لنقصانها ردت شهادة هولاء فاما ما هو من باب الخبر والرواية
من باب الولاية لوجهين احدهما ان المخبر لا يلزم احدا الاشياء ولكن الشارع قد التزم باعتبار

ان المخبر عنه مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضي القضاء والفصل عند
سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانة لا بالزام الخصم اي الشاهد فان كلام الشاهد يلزم
المشهود عليه دون القاضي فصار يتقلد في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه والمراد
من الخصم المدعي اي لا يلزم المدعي القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقلده امانة القضاء
من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه الاستماع الى دعوى المدعي الكافر والى انكاره والى الشهادة
على كافر مثله ويلزمه القضاء بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا
يلزمه الاستماع في هذه الصورة وبيان هذا ان قوله عم لا صلوة الا بطهور ليس
ظاهره الزام احد شيئا بل فيه بيان صفة يتادى بها الصلوة اذا اراد هاهنا بمنزلة قول القائل لا
خياطة الا بابرة والثاني ان حكم الخبر يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله
قيام الولاية ولهذا جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها التزام على الوجه الذي يكون في الخبر
وهو الشهادة برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها يلزم على الغير ابتداء
فلا بد من كمال الولاية فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثاني تسليم ذلك وبيان الفرق
بينه وبين الشهادة وقد حدث رواة الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر من الصحابة مثل عبد الله بن
ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع رضي الله عنهم
والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا قبل العمى او بعده وكذلك كانوا يرجعون
الى ازواج النبي عم فيما يشكل من امور الدين فيعتمدون خبرهن خصوصا الى عائشة رضي الله عنها
وقد قال رسول الله تاخذون ثلثي دينكم من عائشة رضي الله عنها وقد كانت من علماء الصحابة رايا
ورواية وقد صح ايضا ان رسول الله عم كان يجيب دعوة المملوك نزل انه كان يعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل
ثم الى هديته فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان يعتق وبعد عتقها وكثير من الموالي
نقلوا اخبارا وتلقتها الامة بالقبول من غير تفحص عن التاريخ مثل نافع وسالم وعبد الله بن حسين وقال
ان الاعمى والمملوك لا شك في ذلك كالبصير والحر وانما لم يذكر المحدود في القذف في رواية الحسن عن ابي حنيفة
نعم انه ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم
بالكذب فيما يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا مطلقا من شرط كون الخبر حجة العدالة المطلقة وفي
ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابا بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في
انه روى بعدما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص
ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة ثم الفاسق من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا اذا تاب
من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكره
غير واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابو بكر الحميدي شيخ البخاري وذكر ابو بكر الصيرفي في شرحه
لرسالة الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبته

وقف قدیم بتسلیم

مرحوم ومغفور له شیخ الاسلام سعد الدین محمد افندینك كتبخانه‌سندن النفسانی در

الی المتولی اولنان كتبدندر جامع ایاصوفیه كبیره‌ده وضع اولنمشدر ومشروطدر

بلا رهن قوی او كفیل ملی اخراجی اولنمامق اوزره صلحاء علمایه شرط اولنمشدر